

الكتور زعيم البطار

والذي يؤمن بالثورة



الدكتور نديم البيطار

الإيديولوجية الثورية

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع



جَمِيعُ الْحَقُوقِ مَحْفُوظَةٌ

الطبعة الثانية

١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م

 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام

هاتف: ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٤٢٨ ص . ب ١١٣/٦٣١١ بيروت - لبنان

مقدمة للطبعة الثانية

هذه الطبعة الثانية كان يجب ان تصدر منذ مدة طويلة بسبب الطلب المستمر للكتاب، ولكن بما انه يشكل الجزء الأول من سلسلة تتشكل من سلسلة اجزاء تقدم نظرية جامعة لحركة التاريخ ، تفسرها من زاوية معينة ، وهي ستصدر بالإنكليزية أيضاً، فقد رأينا إرجاء إصدار هذه الطبعة الى ان يتكامل الإعداد الأساسي العام للأجزاء الأخرى ، ويتم إصداره كجزء اول . هذا كان أحد الأسباب في إرجاء إصداره ثانية الى الآن .

هذه الطبعة تستعيد الطبعة الأولى كما كانت وكما صدرت عام ١٩٦٤ . فالكتاب لا يتكلم عن مشكلة آنية ، مرتبطة بفترة او مرحلة عابرة ، بل عن مشكلة متأصلة في الوضع الإنساني - التاريخي نفسه تلازمه في طبيعته نفسها، ولهذا لم تكن هناك أية حاجة لأي تغيير . لقد أجرينا تعديلين فقط . ولكن من النوع الثانوي او الجانبي . الأول كان سحب القسم الأخير من الكتاب الذي يتكلم عن « المضمون الثوري في التاريخ » وذلك لأن هذا القسم سيشكل موضوع كتاب خاص مستقل سيكون الجزء السابع من السلسلة التي أشرنا إليها . اما التعديل الثاني ، فكان تغيير العنوان من « الإيديولوجية الانقلابية » الى « الإيديولوجية الثورية » ، اذ يبدو ان كثيرين ظنوا ان العنوان يعني الحديث عن الانقلابات العسكرية فلم يهتموا بقراءة الكتاب بسبب ذلك . انني في الواقع ، فوجئت بذلك لأن أية نظرة على محتويات الكتاب او المقدمة تدل بوضوح ان لا صلة للكتاب بهذا الموضوع . ان كلمة انقلابية كما وردت في الكتاب - وقد أبقيناها كما

هي - تشير الى تحول أكثر جذرية وشمولية من كلمة ثورة وثورية ، وهي من حيث المعنى اللفظي أقرب بكثير الى المعنى المقصود في الكتاب ، كما شرحنا في المقدمة ، وفي فصل «الايديولوجية الانقلابية: تحديد عام» .

لقد شكّا البعض من حجم الكتاب (وتمنوا لو كان أصغر من ذلك) - ولكن حجم الكتاب يرتبط بالموضوع ونوع المعالجة العلمية الجديدة التي يفرضها والتي يستطيع المؤلف تحقيقها . هذا الحجم كان يجب في الواقع ، ان يكون أكبر من ذلك . شكوى من هذا النوع توحى بعقلنة تجنب قراءة الكتاب .

هناك طبعاً من أدرك ذلك ونبه اليه « ان الدكتور عصمت سيف الدولة» مثلاً يكتب بعد ان يشير الى حجم الكتاب « المثير للإعجاب حقاً ، ان ليس في كل هذا ان يقال انه حشوا لا لزوم له أو كلام فارغ ، او استعراض للمعلومات ابداً . انه الموضوع الذي اختاره ، أراد ان يوفيه حقه من البحث ، او بعض حقه ، فجاء الكتاب موسوعة معرفة حقاً . وعندما يتصور الإنسان كم بذل الدكتور البيطار من الجهود وسهر الليالي لمجرد ان يسهم بفكره في تجاوز أمتة العربية مرحلة أزمتها . . بدون باعث إلا رغبته في أن يضع بين أيدي شباب الأمة العربية ما « قد » يحقق الوحدة الفكرية اللازمة لبناء الحركة العربية الواحدة . . لا يملك الا ان يدخر له تقديرًا عظيمًا يستحقه وان يأسف لأن الشباب العربي قد حرم من موسوعته البيطارية . . .

وللشباب ان يتصور كتاباً صاحبه ذو معرفة خيالية يناقش كل الافكار والفلسفات والمبادئ والمذاهب والحركات السياسية والوقائع التاريخية على مدى تسعة عشر قرناً . . . وهو لا يناقشها من حيث هي احداث فكرية او ممارسات بدون رجال . إنه يناقش أنبياءها ، وعلماءها ومفكرها ، وأدباءها ، وساستها ، وفنانيها . . . الى درجة ان اسماء الأعلام الذين

نقل عنهم الدكتور نديم البيطار وناقشهم واستشهد بهم بلغ ٦٢٥ مفكراً وفيلسوفاً وعالماً وأديباً وقائداً وسياسياً ونبياً أيضاً^(*) . »

وأخيراً هناك ملاحظة إيضاحية ضرورية كان يجب إدراجها كحاشية في الطبعة الأولى ولكنها سقطت سهواً . لقد ذكرنا النازية (وإلى حد ما الفاشستية الإيطالية) في عداد الإيديولوجيات الثورية التي رجعنا إليها كأمثلة على القانون أو النموذج الإيديولوجي العام الذي تفرزه المراحل الانتقالية الكبرى لأنها تحقق ، كما شرحنا ، مقومات هذا النموذج الأساسية ولكن من ناحية أخرى ، هناك سمة أساسية تميز الإيديولوجيات الثورية ولا تتحقق للنازية وهو العمل مع حركة أو ديكالكتيك التاريخ في مرحلة تاريخية معينة . فكل حركة ثورية يجب - كي تكون ثورية - أن تعمل مع وجهة التاريخ وتعبر عنها . النازية لم تحقق ذلك لأن حركة التاريخ - وهذا أصبح واضحاً بعد الحرب العالمية الثانية - أصبحت تنكر العنصرية والمفهوم العرقي وخصوصاً كمبدأ في تنظيم الدولة والمجتمع .

(*) الدكتور عصمت سيف الدولة : حوار مع الشباب العربي ، دار المسيرة بيروت ، ١٩٧٨ .

المقدمة

ان هذه الدراسة هي دراسة فلسفية اجتماعية في الانقلابات الكبرى أو بالأحرى في النواحي الايديولوجية من هذه الانقلابات .

ان ذلك يعني انها يجب ان تدرس وتصنف ، تحلل وتقارن جميع المظاهر الايديولوجية التي ترافقها كي تكشف عن تلك التي تُعيد ذاتها في هذه الانقلابات التي تقوم في مراحل معينة متشابهة في التاريخ ، هي مراحل الانتقالية الثورية الانتقالية ، المراحل التي كانت تعني في تجارب التاريخ الانتقالية الانتقال الثوري من وجود تقليدي الى وجود جديد ينقضه نقضاً تاماً ، يدمره ويحده في جميع ابعاده ، ومن الجذور .

ان المرحلة العربية الحالية وهي مرحلة انتقالية ثورية ليست الاولى من نوعها . فالتاريخ كان مسرح العديد من هذه التجارب .

انها مرحلة نشاهدها اليوم في أشد صورها في آسيا وافريقيا واميركا اللاتينية . فشعوب هذه القارات كلها تمر بدرجات مختلفة في مرحلة من هذا

النوع تعمل جميع القوى الفاعلة فيها على تقويض اركان الوجود التقليدي ومقوماته واقامة حياة جديدة ذات شخصية عقائدية روحية تقوم على انقاضه .

ولكن إن نحن أردنا ان نكشف عن المنطق الذي يسود هذه المرحلة في الأمة العربية ، وبالتالي في آسيا وأفريقيا واميركا اللاتينية فنذكر سيرها وننبئ بالمصير الذي سيتمخض عنه هذا السير ، وجب أن نقارن هذه المراحل الانتقالية في التاريخ فترى ان كان هناك من سنن أو على الأقل من اتجاهات أساسية تسودها ، أي تردد ذاتها وتقرض نفسها في كل منها .

فان كان بالامكان الكشف عن هذه الظاهرة فيها ، وان كانت المرحلة العربية الحالية تماثلها في طبيعتها ، وجب علينا إذن ان نرقب من هذه السنن او الاتجاهات ان تعيد ذاتها فيها كما حدث في غيرها .

وبما ان هذه الدراسة تقتصر على الناحية الايدولوجية ، فالقصد اذرن سيكون التركيز على هذه الناحية في التجارب الانقلابية الكبرى ، او بكلمة أخرى دراسة الايدولوجيات الانقلابية التي عبرت عن هذه المراحل الانتقالية في التاريخ فضبطت قواها واعطتها شخصيتها كما نرى ان كان هناك من خصائص وميزات عامة توافق كلا من هذه الايدولوجيات ، أي ان كانت هناك ما يمكن ان نسميه تركيباً ايدولوجياً أو شكلاً انقلابياً عاماً يفرض ذاته على كل منها . فان وجدنا ذلك كان من الطبيعي ان نرقب من المرحلة الانتقالية العربية ان تعبر عن ذاتها ، شاءت أم أبت ، في شكل ايدولوجي عام مماثل .

فان صح هذا كان بالامكان ضبط قوى الحركة العربية القومية الانقلابية ، توجيه سيرها ، توفير الجهود وتركيزها ، قياس نجاحها ، الحكم على اوضاعها القائمة بمقياس علمي صحيح ، الإنباء بمستقبلها ، اختصار الطريق اليها ، تقييم الحركات السياسية القائمة والحكم على درجة انقلايتها الخ ..

وانني في غنى عن القول بأن هذه الدراسة تُعبر عن اقتناع تام بوجود مثل هذه السّنة الايديولوجية الانتقالية أو الشكل الايديولوجي العام الذي يفرض ذاته في المراحل الانتقالية الثورية الكبرى .

لذلك ، فان جميع الفصول التي يتألف منها الكتاب تشكل وصفاً لمختلف الخصائص التي تميز ذلك الشكل وتسبب عليه صفة الشخصية الكاملة .

بما ان المجال لا يتسع ، مع الأسف ، لجميع التجارب التاريخية الايديولوجية الانتقالية التي ارجع اليها وأمثل بها في الاعلان عن هذا الشكل الايديولوجي الانتقالي العام ، فقد اكتفيت بالاعتماد على الايديولوجيات الغربية الانتقالية من المسيحية حتى النازية .

وبسبب ضيق المجال أيضاً كان علي ان اقتصر أكثر فأكثر على الصعيد النظري وأكتفي بقدر أقل وأقل من الأمثلة ، فتراني أودعت كل فصل الاستنتاجات النظرية التي توصلت اليها بعد مقارنة لوقائع وأحداث التجارب الايديولوجية الانتقالية فيما يتعلق بالناحية التي يحللها الفصل ، مع أقل قدر ممكن من التمثيل عليها .

إن كل فصل يحتاج في الواقع الى مجلد ضخم إن أردنا أن تمثل على النظريات التي يقدمها أو بالأحرى الخصائص المعينة بأمثلة نأخذها من جميع التجارب الايديولوجية الانتقالية التاريخية .

اما الاعتماد على الايديولوجيات الغربية الحديثة - وأخصها الليبرالية في أشكالها وثوراتها المختلفة ، والماركسية في مختلف ثوراتها الشيوعية ، والنازية ، والى درجة ما الفاشية الايطالية والبروتستانتية - فانه يرجع للأسباب التالية :

١ - انها أكثر تكاملاً من غيرها في درجتها الانتقالية .

٢ - انها حديثة ، لا تزال نعيشها او نعاش آثارها ولهذا فهي تفتتح

لتجاربنا وإدراكنا أكثر من أيديولوجيات قديمة لا تتأق بها مباشرة .

٣ - لأن حركة الانعماث العربي هي ، في الأساس ، ردة فعل لاحتكاك خارجي مع الحضارة الغربية التي تنغمس في هذه الأيديولوجيات .

٤ - أما الاعتماد على المسيحية في عرض التمثيل عن التركيب الأيديولوجي العام فإنه يعود إلى أن المسيحية كانت قد أقامت الأطوار الوجودي العام الذي نشأت فيه هذه الأيديولوجيات الحديثة ، التي جعلت عداءها الأول يتجه ضد الدين ؛ لهذا كان التمثيل بها والرجوع إليها أمراً ضرورياً لإدراكها .

إن الحركة العربية القومية الثورية تواجه منذ قيامها مشكلة بناء مصير جديد ، والوسائل والقواعد التي ترميها ناحية هذا المصير . إن مشكلة من هذا النوع تفرض على الفكر العربي الانقلابي أن يدرس هذه المرحلة الانتقالية على ضوء غيرها من المراحل الانتقالية الثورية المماثلة ، ومن ثم أن يقابل بين التركيب الأيديولوجي العام الذي يسود هذه المراحل وبين الحركة العربية في مرحلتها الحالية ، وعلى ضوء تلك المقارنة يبرز مفهوماً انقلابياً عاماً يساعد في تحقيق هذا الانتقال وإجرائه . إن تحديداً من هذا النوع ، وإن كان تحليلاً وليس حلاً ، فإنه ينطوي على نتائج مهمة بالنسبة للحركة العربية ، لأن إدراك النموذج الأيديولوجي الانقلابي العام لجميع الانقلابات هو مدماك أول في بناء أي انقلاب . إن الوجود العربي يعاني أزمة كلية فريدة في تاريخه ، تحتاج كيانه التقليدي وتحكم على هذا الكيان بالموت . إنها فريدة لما تنطوي عليه من شمول وعمق وحدة لا ترى شيئاً منها في الازمات التاريخية السابقة التي عاناها . لهذا فإن تحديد الشكل العام الذي تتخذه الأيديولوجية الانقلابية التي ترافق الانقلابات الكبرى ليس أمراً غريباً عن ذلك الوجود لأن الأزمة التي يعانيها هي من النوع الذي قام دائماً وراء الانقلابات الكبرى .

وهكذا ، يتضح أن ما قد يخال لنا بأنه سلبية في هذه الدراسة هو في الواقع

إيجابية : بله إيجابية حادة عنيفة وان كانت غير مباشرة لأن القارئ العربي سيقارن في كل جزء منها بينها وبين الوضع العربي الفكري العقائدي الثوري فيرى ضرورة تجاوز هذا الوضع ونقضه ، ويستدل من هذه المقارنة على طريقة ما في هذه المرحلة الانتقالية الكبرى التي يعانها . ان وعي الشكل الايديولوجي الانقلابي او بالأحرى الشكل العام الذي تقوم عليه كل ايدولوجية انقلابية ، هو في حد ذاته نوع من التمرد ضد الوجود العربي الراهن . ان معاناة هذا الشكل هو في آن واحد الانتباه الى وضع هذا الوجود ووضع الحركة العربية القومية الايديولوجي « كفصيحة » . ان الكشف عن الحدود الانقلابية يعني تجاوزاً عفويًا للحركة العربية القومية الثورية في حدودها الحاضرة .

ان ايضاح معنى وتركيب ودور الايديولوجية الانقلابية التي ترافق الأدوار الانتقالية كاللور الذي غربه يمثل الآن أكبر حاجة فكرية للحركة العربية القومية الثورية .

هنا تقوم ، في الواقع ، حدود الانقلاب العربي الاساسية العامة ، في الشكل العام الذي تعبر فيه كل ايدولوجية انقلابية عن ذاتها ؛ إنه شكل كان يعيد ذاته في جميع الايديولوجيات الانقلابية التي عبرت عن حركات انقلابية كبرى في التاريخ ، رافقت المراحل الانتقالية كالمرحلة التي نمر فيها .

يحق للقارئ ، في هذا المجال ، أن يطرح سؤالاً منطقيًا حول طبيعة المرحلة الانتقالية التي نمر بها ، فيقول مثلاً إن هذه الايديولوجيات الانقلابية ، التي أصف شكلها العام في هذه الدراسة ، نشأت في مراحل تاريخية اجتماعية معينة كانت وراء انقلابيتها ، وكانت القوة الأساسية التي فرضت عليها دياكتيكها الخاص والشكل العام الذي انتهت اليه ، فإن أردنا الاقتناع بأن هذا الشكل العام هو الشكل الذي يفرض ذاته على الحركة العربية الثورية ، وجب علينا أن ندل على أن المرحلة الانتقالية التي نمر بها هي من نوع تلك المراحل التي قامت وراء تلك الايديولوجيات الانقلابية وفرضتها ، وانها

تشارك معها في طبيعة واحدة .

إنه سؤال منطقي محتوم ، لا تتكامل معالجة الحركة العربية الثورية دون طرحه . سوف اعالج ذلك الموضوع في كتاب آخر أسميته « مشكلة الانقلاب العربي » ، وما هو سوى دراسة أحاول أن أبين فيها بأن طبيعة المرحلة التي تمرّ بها الأمة العربية ، وبالتالي آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية ، هي من ذلك النوع الذي كان يفرض دائماً في التاريخ نشوء ايدولوجيات انقلابية تتخذ الشكل الذي أصفه في هذا الكتاب .

ولكي تكتمل المعالجة الفلسفية الاجتماعية للحركة العربية الثورية يجب أن نثير مشكلة أخرى ألهي مشكلة فلسفة الحياة أو الايدولوجية الانقلابية المعينة التي يمكن لتلك الحركة أن تعتمد عليها في التعبير عن ذاتها ، وفي إعلان شخصيتها . وهذا ما سأعالجه قريباً في كتاب آخر هو : « قضية الانقلاب العربي » .

إننا لا نستطيع أن نصل الى المعرفة في أي صعيد كان دون أن نتمكن قبل كل شيء آخر من طرح الأسئلة الصحيحة . ففي العلم مثلاً نتوقف الأجوبة التي نحصل عليها على الأسئلة التي نطرحها . إن أوسكار وايلد كتب مرة بأن من يضع السؤال ليس أبداً الرجل الذي يمطي الجواب . وبكلمة ، ان وضع السؤال في حدوده الصحيحة هو الخطوة الأولى التي يقوم عليها الجواب أو بالأحرى التي يستحيل دونها إعطاء الجواب .

إن كل ثورة في تاريخ الفكر لم تكن تقدم حلاً للقضايا التي حاولت سابقتها أن تحلها ، ولكن 'تعلن عادة ان هذه القضايا غير موجودة أو انها كانت 'تطرح بشكل خاطئ . ان رابشنغ يقرر في دراسته حول نشؤ الفلسفة العلمية بأن التقدم الفلسفي الفكري يحدد مكانه أولاً في الأسئلة التي وضعها المفكرون وفي القضايا التي طرحها الفلاسفة للبحث وليس في الأجوبة . فالسؤال الصحيح هو مفتاح كل تطور فلسفي صحيح . لهذا ، فإن مشكلة الحركة العربية القومية الانقلابية الآن هي أولاً مشكلة طرح السؤال الأساسي حولها ، هذا

السؤال : كيف يمكن لهذه الحركة أن تطرح ايدولوجياً من جديد ، هو أولاً: كيف يمكن لهذه الحركة أن تكون انقلابية ؟

إن الحصول على معرفة جديدة لأسهل بكثير من التحرر من معرفة قائمة أو تقليدية ، ولهذا فإن عمل النقض والهدم الذي تقوم به هذه الدراسة بقوة المقارنة المحضة التي تثيرها هو عمل أساسي لا مهرب منه .

إن الفكر الانقلابي يطرح جانباً كفكر ديكارت ، ولكن يحدية منطقية أكثر ، جميع الحقائق التي تحيط به كي يبسداً من جديد بعقل غير مثقل بشيء . إن التشكيك الصحيح في عبارة فاليري هو الفناء ما أحرزه الفرد من تشكيك سابق .

*

إن الدراسات حول الايدولوجيات الانقلابية واهرة جداً في الفكر الغربي ، ولكنها دراسات قصرت كثيراً من ناحية فلسفية ، في المناحي الآتية :

١ - كان اعتناؤها بالفرضيات والقواعد الفلسفية التي تقوم عليها هذه الايدولوجيات نادراً .

٢ - لم تهتم بأثر هذه الفرضيات والقواعد على التجربة الثورية ، ولا بالعلاقة المنطقية المباشرة الوثيقة بين الناحيتين .

٣ - لم تحاول ان تدرس تراكيبها الايدولوجية الفردية كي ترى ان كان من الممكن الكشف عن تركيب ايدولوجي عام يسودها كلها . فهناك مثلاً ، ألوف من الكتب حول المسيحية والماركسية والنازية والليبرالية ولكن ليس هناك من كتاب واحد على الأقل في الانكليزية أو الفرنسية أو الاسبانية يقابل بينها كي يرى ان كانت تشترك ، على الرغم من اختلاف مضامينها فلسفياً واخلاقياً وسياسياً الخ ... في شكل عام يفرض ذاته على كل منها . ان معظم الدراسات من ناحية عامة ركزت اهتمامها الأول على

الاضلاع التاريخية التي قامت بها ، وعلى العناصر الاجتماعية الاقتصادية السياسية التي أثرت فيها ، وعلى نظمها المختلفة .

هناك دراسات قليلة ، كدراسات سوروكين ، وبرينتون ، وهنتر ، ودين ، وادواردز ، ونيومن ، وكوهن ، وبروجن ، وآرنت ، ولوبون ، وجوسان ، وديفارجه ، وكانتريل ، وبوير ، وبارنز ، وكار ، وبرزينسكي ، وفردريك ، وهيلجارت ، وموشالي الخ ... حاولت ان تقارن بين الثورات المختلفة فتكشف عن السنن العامة التي تسودها أو العناصر المختلفة التي تشارك فيها ، ولكنها كانت دراسات تقتصر على أوضاع ظهورها ، وحركة تطورها ، أو على أجهزتها ونظمها المختلفة . إنها كانت تهمل المقارنة الايديولوجية بغية الكشف عن شكل عام يسودها ، وعندما تفعل ذلك يقتصر الأمر على بحث جانبي في فصل أو فصلين كما ترى في دراسات برزينسكي وفريدريك مثلاً . إن الدراسة الوحيدة التي تستحق الذكر في هذا الباب هي دراسة أليركامو ، ولكنها دراسة تتركز بصورة خاصة على سيكولوجية الشائر وليس على التركيب الايديولوجي العام الذي نحن بشأنه . ففي الناحية التي عالجها كامو يجب ان نذكر أيضاً قصص دوستوفسكي ودراسات كولن ويلسن .

لهذا فان دراسة من النوع الذي يقارن بين الايديولوجيات الانقلابية فيدرسها من ناحية فلسفية في تركيبها العام هي ضرورية ليس بالنسبة لوضعنا العربي والمرحلة الانتقالية الثورية التي يمر بها مع آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية ، ولكن بالنسبة الى موسيولوجية الثورات نفسها .

ان هذه الناحية ازدادت ضرورة الآن لأنه ، بدلاً من السلام والتعاون ، فان عالم ما بعد الحرب يتجه نحو سلسلة من التحولات الثورية ، لأن الحرب ، وقد كانت في الماضي أداة أساسية في اجراء التحولات وحل المتناقضات السياسية العقائدية الكبرى ، خسرت طابعها فيما تحمله حالياً من خطر افناء للانسانية جمعاء . إن أشكال الصراع الحالي والمقبل قد تأخذ الى مدى

طويل شكل الثورات . ان الثورة أصبحت وحدها تقف كأداة تغيير وتبديل .
فبقدر ما تخسر الحرب من دورها بقدر ما تكسبه الثورة من أهمية اضافية .
إن التنبؤ بمستقبل الحركة العربية القومية الايديولوجي يعني اذن طرح قضية
ولادة الايديولوجيات التاريخية الكبرى ، أوضاع ولادتها ، وأبعاد شخصيتها ،
اذ ليس هناك اي سبب يجعلنا نفترض بأن نمو ايديولوجية
مقبلة سيختلف عن نمو ايديولوجية سابقة في ظروف مشابهة . فان كانت من
الممكن تحديد تركيب عام يُعيد ذاته في كل من الايديولوجيات الانقلابية فلأن
الاضاع الثورية التي تنشأ فيها هذه الايديولوجيات تفرض سنها عليها .
وبما ان هذه الاوضاع متشابهة في التاريخ ، لأن المشاكل الأساسية والقضايا
الكبرى التي يعانها الوضع الانساني واحدة متائلة ، فانها - أي الاوضاع -
تفرض سناً متائلة على هذه الايديولوجيات . ففي اوضاع متائلة تقوم مظاهر
متائلة ، إن في السلوك الفردي ، أو في الأحداث التاريخية ، أو في التجارب
العقائدية .

إن هذه المقارنة العامة تعطينا فرصة أجدى وأحسن كي نطرح جانباً من
جميع الايديولوجيات الانقلابية ما هو فردي وذاتي وعرضي كي يُبقي على أكثر
الخصائص شمولاً وبالتالي أكثرها موضوعية .

إن قضية تحديد التركيب الايديولوجي الانقلابي العام ، وان كانت
قضية فلسفية ، تصبح ذات قواعد واطارات تجريبية . إن مغزى
هذه الدراسة يقوم في انها تحاول ان تصف قاعدة جميع الانقلابات والتجارب
الانقلابية الكبرى في التاريخ ، وان تدل على السنة الايديولوجية التي تسود
جميع هذه المراحل الانتقالية .

إن الانقلابات الايديولوجية الكبرى تسود العصر الحديث . فنحن قرنن
على الأقل كان هذا العصر يعاني تجارب ايديولوجية انقلابية قل مثيلها في
التاريخ . إنه عصر يُفرض علينا ادراكه لأنه عصر يصنعنا ويحدد الدنيا التي

تعيش فيها . إن وطأة هذا العصر بأبعاده الايديولوجية تتحكم الآن بمصير آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية .

لذلك ، كان استكشاف كنهه أمراً ضرورياً في ادراك حياتنا وتجاربنا اليومية ، نحن الذين نماني هذه المرحلة الانتقالية الثورية الحادة في هذه القارات . إن القصد إذن من هذه الدراسة ليس عرض أو تحليل ما تعرض له العصر الحديث من مذاهب وحركات انقلابية . فهذا من عمل المؤرخ . إن القصد فلسفي اجتماعي ، لأنه من الضروري جداً أن نكتشف في هذا الحضم ، من التجارب الايديولوجية ، قاعدة عامة مشتركة تضيء عليها وحدة وتفسرها . هذا المفهوم ليس المفهوم الوحيد في تفسير العصر الحديث عامة والمرحلة الانتقالية في القارات الثلاث خاصة . إنه مفهوم لا يُفسر كل شيء على الصعيد الايديولوجي الانتقالي ولكنه مفهوم يعالج ، بالقاعدة التي يقدمها ، مشكلة العصر الأولى ، أي الاتجاه الذي يسود المرحلة الانتقالية التي نعيشها والمصير الذي يرقبها .

إن كل علم أو فن ، من الفيزياء الى السياسة الى الفن ، يفرض وجود معرفة معينة ينطلق منها . هذه المعرفة تنقسم الى قسمين : القسم النظري والقسم التطبيقي ، الأول يحاول ان يكشف عن بعض السنن التي تفسر العالم أو وجهاً منه ، والثاني يستخدم الأول أو المعرفة النظرية في تحقيق أهداف نريدها . لهذا نجد ان في كل علم صعيدين ، صعيداً نظرياً وصعيداً تطبيقياً يعتمد على الصعيد الأول ويسأل في آخره ، أي ان المقاصد مفروضة بالنظريات التي نملكها .

إن سياسة ثورية تتبناها أية حركة انقلابية هي سياسة يجب أن تنطلق أو بالأحرى تنطلق دائماً من نوع من أنواع المعرفة النظرية مهما ضحكت هذه المعرفة . ان مشكلة الحركة العربية القومية هي ان النظريات التي تملكها لا تجاري ثورتها . فتورية الواقع العربي تتقدم على الناحية الايديولوجية في هذه

الحركة ، وهو أهم متناقضاتها الذاتية . إنها لا تزال تفتقر الى هذه الناحية الايديولوجية والنظرية لأن كل حركة انقلابية في مرحلة من النوع الذي نغربه ، تحتاج الى هذه الناحية اذا ما أرادت أن تكشف عن امكاناتها . هذه الدراسة هي محاولة في التنبيه الى هذا التناقض وفي تعيين الطريق الذي يؤدي اتباعه الى معالجته .

هناك حديث دائم عن الانقلاب ، وهناك اعتراف عام بضرورة تبلور الحركة العربية الثورية في موقف ايديولوجي انقلابي . إن الخطوة المنطقية التي يجب أن تأتي بعد ذلك هي طبعاً الكشف عن مقومات هذا الموقف ؛ فان كان هناك مقومات وخصائص تُعطي هذا الموقف شخصية عامة ، وجب آنذاك تحليلها ووصفها . إن هذه الدراسة تحاول أن تفعل ذلك بالضبط . إن كل ايديولوجية انقلابية ترتبط ، في مضمونها ، بحدود زمانية ومكانية معينة ، ولهذا يستحيل تصور ايديولوجية تكون محدودة في مضمونها وتصلح في الوقت ذاته لجميع الشعوب وجميع الأمكنة ، فيكون شكلها ، آنذاك فقط ، مطلقاً . إن المواقف الايديولوجية الانقلابية ليست سرّاً ذاتياً من أسرار النفس أو الخيال أو التصور لا نستطيع أن ندركه ، بل هي كل موضوعي تحدده سنن وخصائص عامة مترابطة في وحدة عامة . إن هذه الدراسة تحاول أن تكشف عن الخصائص العامة في جميع التجارب الايديولوجية الانقلابية في التاريخ دون تحيز .

فعندما نحاول أن ندرس مثلاً الشيوعية أو مرحلة انتقالية ثورية معينة فاننا نجد سنداً كبيراً لنا ان أدركنا مقدماً ان هناك بعض الميزات الأساسية التي تراقفها هي ميزات عامة شاملة في كل ايديولوجية انقلابية او مرحلة انتقالية . لهذا يمكن الاستنتاج بأن الدراسة العلمية للتجارب الايديولوجية الانقلابية ممكنة لأن هناك خصائص مشتركة في جميع هذه التجارب فيما يتعلق بجوهرها وتركيبها ودورها .

مقاومة الوجود العربي التقليدي لم تدخل الصعيد الفلسفي أو الصعيد الايديولوجي الانقلابي بعد، والحركة العربية عبرت عن ذاتها من ناحية ثورية في تحولات اجتماعية وسياسية فقط ، ولكنها يجب ان تتجاوز هذا الصعيد وتدخل الصعيد الفلسفي الايديولوجي كي توسع انقلابيتها ، تتابع هذه الانقلابية في نموها وتحفظ استمرارها ، عمل الحركة العربية القومية خارج هذا الصعيد سيزيد من الأزمة النفسية ويكشف من أبعاد المشكلة الروحية النفسية التي يعانيها الوجود العربي الى ان تفرض الأزمة أو المشكلة عليها دخول هذا الصعيد . عندئذ فقط تجد هذه الحركة قاعدتها، وعندئذ فقط يصح سيرها .

إن الحركة العربية القومية الثورية يجب أن تتجاوز ذاتها ثورياً بشكل دائم اذا هي أرادت أن تحتّم ذاتها ، أي يجب أن تكون ثورة دائمة في التاريخ وعلى ذاتها إذا هي أرادت أن تعبر عن هذه المرحلة الانتقالية الثورية، وإلا فإن هذه المرحلة تتركها وتهم كل من يحاول التعبير عنها دون أن يتمكن من بلورتها في هذا الشكل الثوري الدائم .

إن الحركة العربية يجب ان تكون انقلابية أي انها يجب أن تعمل على تحويل جذري عام شامل للوجود العربي، باسم فلسفة حياة جديدة تحرر وتوجه إمكانات العقل العربي في مواجهة العالم الحديث . انها لا تستطيع أن تتجنب انقلابية من هذا النوع لأن القوى الخارجية والداخلية العاملة فيها تفرض عليها أن تطور ذاتها دائماً وباستمرار في هذا السبيل . إن أمل الحركة العربية القومية الثورية في اكتمال نموها يقوم في فلسفة حياة جديدة تدل على هذا التطوير الانقلابي لها ، وتعين طريقه ، وفي نخبة انقلابية تعبر عن هذه الفلسفة وتشق السبل أمامها . إن هذه الدراسة تجد أهميتها هنا لأنها تحدد الشكل العام الذي يميز كل فلسفة حياة من هذا النوع ؛ لهذا أرجو أن تؤدي الى رجوع عدد من الشباب العربي القومي الثوري الى أنفسهم ، والتدقيق في هذه النفوس ،

ومحاسبته حساباً وجدانياً عقائدياً صارماً ، والتأمل فيها وبوضعها ، ومن ثم العودة الى الصراع الانقلابي مع الوجود الراهن .

ان موسكا يلاحظ بحق ان أهم عثرة في اعلان مفهوم سياسي جديد أصبح في تصوير الواقع والتعبير عنه في قواه واتجاهاته تقصوم في وجود مفهوم آخر نشأ الوعي العام فيه ، وبذلك تعود عليه . إن الوعي العربي تعود على ايدولوجية تقليدية ذات طبيعة غيبية نشأ فيها وهي لما تزل تخلقه . فالحركة العربية تحتاج الى كل ما تنطوي عليه النفس العربية من فعالية ، والى كل ما تحمله هذه النفس من مشاعر وعواطف ، وطريق ذلك يقوم في محور العربي من سلاسل القواعد وقيود الاطارات العقائدية التقليدية التي تخنق امكاناته وكفاءاته وذلك بتركيز وعيه على فلسفة حياة جديدة .

ان عدم تركيز الفكر العربي الثوري على فلسفة حياة او بكلمة أخرى على ايدولوجية انقلابية بمضاهي الصحيح جعل هذا الفكر هامشياً وسطحياً لا يعرف مسيرة الاستمرار والعمق والجذرية وصلابة التمرد ، وهي ميزة فائتة من الجهد الفكري المستمر الذي يغذيه وجدان جديد تبلور ونما في ظل ايدولوجية انقلابية جديدة . انني أؤمن بإمكانات الحركة العربية القومية الثورية ، أؤمن بأن هذه الامكانات تكفل لهذه الحركة أن تتحول وان تتجاوز ذاتها بشكل دائم . ان هذه الدراسة هي دعوة الى مساندة هذا التجاوز الدائم . ان هذه الحركة تحتوي على خزان غني عميق من الامكانات ، وواجب الفكر الانقلابي الاول ان يكشف عنها ويفتح الطريق امامها .

*

بعد عرض ووصف الشكل العام الذي يميز كل ايدولوجية انقلابية يظهر بشكل واضح التناقض او التباين الكبير بين هذا الشكل الذي يعبر عن اكمل حركة انقلابية صحيحة وبين الواقع الايدولوجي المنكسر الضيق الذي يميز الحركة العربية الثورية . يجب التنبيه هنا ان التركيز على هذا التركيب

الايديولوجي العام لا يعني انه من الممكن فصله عن الاوضاع التاريخية الاجتماعية او انه يمكن ان ينشأ دون ان يكون خاضعاً للاساس المادي من قوى سياسية، واقتصادية واجتماعية وعلمية الخ ... ان هذه الدراسة تؤكد ان قيام اي انقلاب يرتبط بتحولات اجتماعية عامة تبلغ درجة من الجذرية تدفع الفرد الى التحرر من الوجود التقليدي . إن التحولات الطارئة على الوجود العربي تتجه نحو عتق الفرد ، مما يقضي بقيام وضع يفرض بمنطقه الخاص ، توليد ايديولوجية انقلابية فتظهر آنذاك أهمية التعرف مقدماً على تركيبها الايديولوجي العام ويتضح ايضاً ان القضية الانقلابية لا تنشأ أولاً في خلق نظم جديدة ، بالرغم من أهمية ذلك ، بل بتجديد الانسان العربي تجديداً روحياً ونفسياً . ان الفكر الانقلابي الصحيح لا يهاجم وينقد ويثير الشك فقط في توزيع الثروة ، والامتيازات الطبقية ، والفساد السياسي ، والمظالم الاجتماعية ، الخ .. بل يهاجم وينقد ويثير الشك في فلسفة الحياة التي يبنى عليها الوجود الراهن ككل ، والتي يرجع اليها هذا الوجود في فرض سطوته على عقول الناس . ان نقده اذن فلسفي وليس سياسياً فقط . فالنقد أو العمل السياسي الاجتماعي يجب أن يسير جنباً الى جنب مع ايديولوجية انقلابية جديدة ، التي يصبح بدونها دون روح ، دون فكرة كبيرة تجذب وتسحر امكانات الفرد العاطفية والروحية . ان الايديولوجية الانقلابية هي التي تولد النشاط النفسي والروحي الذي يشمل جميع مظاهر الانقلاب ، والذي يمكن الحركة العربية الثورية من تحقيق رصيدها الجديد . لا شك ان الاوضاع يجب ان تكون فاضحة ، حلي بالامكانات الثورية المتفجرة ، قبل ان تصبح نظريات معينة فعالة . ولكن الاوضاع قد تتضج دون نظرية ملائمة تكشف تفجرها الثوري وتعتبر عنه وتقوده ، فيبقى عند ذلك نضوجها ساكناً وتقمعها خامداً . وهذا بالضبط ما بدأت تعانيه الحركة العربية الثورية . فلو كان بإمكاننا أولاً ان نعرف أين نحن ، وأين نتجه ، لكان بإمكاننا ، حسب رأي لتكولن ، أن نتقهم ، وبشكل احسن ، ماذا نفعل وماذا يجب ان نفعل .

ان طور السياسيين في هذه الحركة قد زال ، ودخلت الآن طور الانبياء ،
لأنه طور اصبحت فيه هذه الحركة تحتاج الى من يجري فيها تحولاً نفسياً
يعبر عن ذاته بطريقة جديدة في الحياة . إن مسؤولية الفكر الانقلابي
لأكبر من مسؤولية السياسي ، لأن عمل او إنتاج السياسي محدود بمدة معينة ،
ولأن الأجيال المقبلة لا تستطيع ان تتجاوب معه باستمرار ؛ اما نتائج الفكر
الانقلابي ، على عكس عمل السياسي ، فنتائج يردد ذاقه في تجارب مستمر
تظهره الأجيال المتتالية . ان مشكلة الانقلاب العربي الاولى هي مشكلة تحرر
الفرد تحرراً كلياً من وجوده التقليدي ، بما فيه من نظم وعادات ومواقف دينية
أنضبت خياله وحساسيته وامكاناته . ان الفكر الانقلابي هو الفكر الذي يخلق
وسائل هذا التحرر ، التي ترسخ قاعدتها الاساسية في فلسفة انسانية حيادية جديدة .
كان الفكر الذي وضع نفسه في خدمة ذلك التحرر من أهم أشكال الفكر
الانساني . فالفكر الانقلابي يكشف عن معنى الاشياء أو بالأحرى يعطيها
معنى كاملاً ، لهذا فهو يهتم أولاً بمعنى الحياة ، بمعنى التاريخ والعالم . والدراسة
هذه تحاول أن تعلن عن عالم جديد يرقب العربي ، عالم جديد يفرضه منطق
المرحلة الانتقالية التي نمر بها ، وتعلن عن الطريق الى هذا العالم بوصف الشكل
العام الذي تتخذه كل ايدولوجية انقلابية ، وكيف ان هذا الشكل يتجاوز
الوضع الايدولوجي الذي يسود الحركة العربية القومية وينقضه .

*

ان عقم الانتاج الفكري القائم في التعبير عن الحركة العربية الثورية ، وفي
الكشف عن فعاليتها ، وفي بلورة المعاني التي تتطوي عليها هو الذي اوحى
بهذه الدراسة والدراسات التي تتبعها . فمن يحاول ان يقيس حيوية الحركة
العربية والفعالية الانقلابية التي تتطوي عليها ، بالفكر الثوري الذي يعبر
عنها ، لارتدّ خائباً خجلاً ؛ اذ أن الطابع الذي يميز حتى الآن معظم المعالجة
الفكرية للحركة العربية لا يتعدى الصيد الصحفي الحض ؛ فدراساتي هذه
تحاول ان تنقل هذه المعالجة الى صعيد فلسفي اجتماعي انقلابي . إن أهميتها لا

تقوم في ذاتها ، أي فيما تعرضه ، بل في أن ما تقوله يحدّد صعيداً فكرياً جديداً يجب أن تقوم المعالجة عليه ، وهذا بدوره يفرض تحولاً انقلابياً في أوضاع الحركة ذاتها . ان المفكر الانقلابي لا يخلو المشكلة الانقلابية ، ولكنه يساهم في الخلق الايديولوجي الذي يعبر عنها . ولهذا وجب قيام المشكلة الانقلابية ، قبل ان تقوم الايديولوجية الانقلابية ، والمشكلة الانقلابية تنشأ أولاً عند قيام أوضاع انقلابية ، وثانياً عندما تحسّ الاجيال الصاعدة بمعناها وتعي وجودها وحدودها .

ان ما يميز موقف الكثيرين من الشباب العربي القومي الثوري من تردد وإيهام ، في غالب الاحيان ، يرجع الى عجز الحركة العربية القومية الثورية عن التعبير عن ذاتها في ايديولوجية انقلابية مترابطة . ان الشباب العربي القومي الثوري يحتاج لمثل تلك الايديولوجية كي يتحرر من هاقه المظاهر ويكشف عن امكاناته الثورية الزاخرة . ان الفكر العربي الثوري لم يدخل بعد المرحلة الفلسفية المنظمة ، وهو في معظمه فكر مفلس من ناحية انقلابية صحيحة ، يستر إفلاسه بعبارات منمقة وكلمات فصيحة . ان التخريجات اللفظية وحدها تشكل قاعدته وليست الانقلابية الصحيحة . ان الفرد العربي القومي العادي في الحركة العربية معذور إن لم يستطع تعيين الفارق أو الخط الفاصل بين الاثنين ، ولكن المفكر لا يستطيع ان يفعل ذلك ، لأن مهمته ذاتها تقوم في التدليل على هذا الفارق . ان الشباب الثوري يجب ان يكون على بينة من الأمر لأن التساهل مع أي زيف فكري يساعد في انتشاره . على الفكر العربي ان يتمكن من متابعة منطق ما يستخدمه من عبارات ، وخصوصاً كلمة « انقلاب » ، فيواجه النتائج المترتبة عليها ويتبنى هذه النتائج . ان أهمية معظم التيارات الفكرية التي تعبر عن الحركة العربية الآن تنحصر باستخدام عبارات انقلابية فقط ، فتهمي الفكر للغة الانقلاب وتجعله مفتوحاً للتحويل النفسي الذي يفرضه نشوء فلسفة حياة جديدة أو ايديولوجية انقلابية ، على الرغم من عجزها هي ذاتها عن تسليق هذا المنحدر .

ان اعلان الوقائع بصراحة ، وبسلسلها المنطقي ، لم يكن اكثر ضرورة مما هو عليه الآن ؛ لأنه يظهر أن هناك انهماكية تميز الشطر الاكبر من الفكر العربي الثوري أمام المعاني العقائدية الروحية المحضة التي تنطوي عليها اللغة الثورية التي يتمتعها . فبدلاً من مواجهة هذه المعاني فهو يحاول ان يتجاهلها ، أو ان يعطيها أشكالاً مزيفة . ان حاضِر الوجود العربي أصبح يفرض قيام الانسان الانقلابي الذي ينزع عن نفسه وعن الآخرين العادات والقيم التي ما زالت تلازم العرب منذ قرون ، فيدوس عليها ، ويقم للعرب غودجاً انسانياً جديداً يقلدونه ، ويحققون في تقليده تجديدهم الروحي والنفسي . لذا فارت القصد لا يقتصر على تحديد الشكل العام لكل ايدولوجية انقلابية ، اذ بتجديده ، نرفض تلقائياً وبسلسل منطقي ، الافكار والعقائد التي ينطوي عليها ذلك التقليد . ان كلمات ايدولوجية ، وانقلابية ، وانقلاب أصبحت في معناها العقائدي الروحي كلمات مبتذلة ، وكثيرون يرجعون اليها لتغطية انتهازيتهم ، او مواقفهم اللانقلابية . ان فقدان هذا المعنى الروحي العقائدي المحض في الحركة العربية القومية الثورية هو ، في الواقع ، الظاهرة التي تميز هذه الحركة . لقد أصبحت بحاجة الى خلق أزمة فكرية انقلابية ترمي الى تصحيح قواعد الحركة وتيسير تجاوزها لذاتها . إن العبارات المنمقة لا تستطيع أن تحل محل الفكر الفلسفي الاجتماعي ، غير أنه من المؤسف ان نعلم ان معظم النتاج الفكري القومي لا يزال معتمداً على ذلك النوع . ان اورناتاجا إي جاسا وصف مرة ستاندال وباروخا بأنها يمثلان فكراً فلسفياً أضعاف طريقه بسبب انجرافه ناحية الادب . أما معظم المعالجات الفكرية للحركة العربية فمن النوع الشعري الذي خرج تماماً عن خط سيره بدخول الصعيد الفلسفي الاجتماعي . لكن نحن بحاجة الى إرشاد سارتر الذي يشير الى أتباعه بأن يعبروا عن وجودهم بأي شكل كان ، دون الاهتمام بالكتابة بأسلوب جديد . ان الامبراطور تباريوس كانت يلقب آبيون احد ذوي البيان في روما بالجرس العالمي ، بسبب كلماته الرنانة وهي فارغة من اي معنى وأي مضمون فلسفي . كم يصدق هذا على معظم النتاج

الفكري العربي في معالجة الحركة القومية الثورية .

واجب الفكر الانقلابي الاول تحرر العقل من قبضة الافكار والمقائيد السابقة ، وتهديم هذه الأفكار والمقائيد ، والحيولة دونها ودون الاستمرار او التأثير في الأجيال الصاعدة . على الذين يشعرون بنمو الانقلابية الصحيحة في نفوسهم والذين هم على استعداد للتبلور فيها أن يعوا معناها بوضوح ، وان يجعلوا منها قاعدة وجودهم كله والقصد الاول من حياتهم . ما هذه الدراسة الا دعوة الشباب العربي للتحويل الى هذا النوع من الانقلابية الروحية والنفسية . ان الفكر العربي الانقلابي مدعو الى التعبير عن نقطة تحول كبرى في تاريخ العرب ، نقطة تحول لم يعرف هذا التاريخ مثيلا لها في حداثتها وشو لها . انه مدعو الى اعلان فلسفة حياة انقلابية لبداية جديدة في مصير جديد . وعلى الفكر العربي ان يحرر الفرد ويجعله يقف عاريا امام التاريخ .



أوجه بدراساتي أولا الى فئة معينة ، تلك الفئة من الشباب العربي السقي تكشف وجدانها عن معناها القومي والانساني ، فرأت أن عليها تجديد انسانياتها بتجديد الوجود العربي . فهي تتجه الى الشباب العربي الذي يحس حسا انقلابيا صحيحا ، ويشعر شعورا عاما بضرورة تجديد الوجود العربي التقليدي في جميع مناحيه ، وفي طليعتها المناحي العقائدية ، ولكنه لا يستطيع ان يبلور هذا الشعور في فكر راجع منسحق . إن الانقلابية الصحيحة التي تعبر عن ثورية الحركة العربية هي اولا شعور عام ناعية كشجيرة عاطفية وجدانية عميقة . وانها حقيقة يكابدها كثيرون من الذين لم يعوها ولم يعملوا على ترسيخها في إطار فكري واضح .

لا تحتاج الصعوبة الشديدة التي ينطوي عليها موقف كهذا الى تعليق ، فليس القصد من وراء هذه الدراسة اسداء نتيجة نهائية معينة ، بل تحريض النخبة على الصراع العقائدي ضد الوجود العربي الراهن . ان الصراع وحده

يكشف عن النفسية الانقلابية ، وهو وحده يحول الحقيقة الانقلابية المجردة الى جزء وجداني في كيان الفرد . ان ما حاول كيار كجارد قوله طيلة حياته في المسيحية كشيء حي ينطبق هنا على الحقيقة الانقلابية . فدراستها لا تفيد ، ولا ينفع الاستقصاء الفكري فيها مهما كان عميقاً ، ان لم يفرض عليها حياة تسود تجارب الفرد ذاتها . لهذا ، على العربي ألا يكتفي بالتعرف على التركيب الايدولوجي الانقلابي العام ، بل عليه ان يسأل نفسه : كيف يمكنني أن اصبح انقلابياً ؟

الطرق المؤدية الى ذلك عديدة ، بيد أن قاعدتها تقوم في الصراع ضد الوجود العربي التقليدي ومعاناة الألم في هذا الصراع . الانقلابية الصحيحة تعني نقض هذا الوجود ، والصراع في سبيل هذا النقض يحول الحقيقة الانقلابية من الصعيد الفكري الى الصعيد الوجداني الباطني .

إن عرض الحقيقة الانقلابية عرضاً فكرياً غير كافٍ ، لأن وعيها يفرض معاناة باطنية من الداخل وليس من الخارج ، المشاركة فيها وليس مراقبتها عن بعد ، وتكن الصعوبة في جعل من لا يعايشها عفويّاً أن يعاينها عن طريق فلسفي اجتماعي .

دراستي ، إذن ، تتوجه أولاً الى أولئك الذين يلمسون بشكل عفوي جذور هذه الحقيقة ، في اعماق انفسهم ، ولكنهم لا يستطيعون ترجمتها أو بالأحرى التعبير عنها . قد لا تكون الدعوة الفكرية الى الحقيقة الانقلابية كافية ، ولكنها خطوة أولى لا بد منها في إذكاء حرارة الايمان الجديد . ان الفكر الانقلابي يحقق ذاته ورسالته بالدرجة التي يستطيع فيها نتاجه ان يولد في نفوس الذين يحتكون به شعوراً بالتححرر ، بالدرجة التي يستطيع فيها ان يعلن عن حقيقة عليا ، ويحمل هذه الحقيقة شيئاً ملموساً ، بالدرجة التي يتمكن فيها من الكشف عن منطق دور تاريخي معين ، بالدرجة التي يستطيع فيها ان يثبت بروحه الانقلابي ولاء ومحبة وميل لهذا الموقف .

إن الهدف من هذه الدراسة وما سيتبعها من دراسات هو المساعدة بشكل ما ، مهما كان جزئياً ، على إنشاء نخبة انقلابية من الشباب العربي ، ما هم لو كانت اقلية ، تستطيع ان تشرف على الحركة العربية قتبني المصير الروحي الجديد . ان جبهة الناس واكثرتهم في كل مجتمع من المجتمعات هي كائنات جامدة كالدمى وغير خلاقه ، تكتفي بإتباع العادات الجارية والتقاليد السائدة . فهي ذات نفسية تقليدية تجاري ما تجده وما يتوفر لها من نظم . اما الخلق والابداع فيها دائماً من عمل فئات واقلية ضئيلة تحابه أزمات التاريخ ولقود المجتمعات في أخرج ازماتها . فالى هؤلاء الذين يتميزون بالاستعداد كي يسوا جزءاً من هذه النخبة ، التي تتوقف على ولادتها ولادة المصير الجديد ، أتوجه بهذه الدراسة . ان القصد الأول الذي يجب على الفكر العربي القومي الانقلابي أن يباشره هو اعداد نخبة انقلابية يهتف لتصحح اوضاع الحركة العربية الانتقالية ، واستمرار انقلابيتها ؛ انني على ثقة من أن هناك ألوفاً من الشباب العربي القومي الثوري الذين صرح فيهم الحس الوجداني الانقلابي فأصبحوا مثلي يشعرون باختناق روحي بين الانقلابيين « والمزاعم الانقلابية » التي تحيط بالحركة العربية ، أما الجماهير العربية ومشاركتها فتشكل القاعدة التي تبلور فيها كل انقلابية جدية ، لأنها تستطيع ان تعطي ذاتها للقضية الانقلابية ، فتقدم لها الايمان والزعيم النفسي والنضحيات اللازمة .

العربي الوحيد الذي اتجه اليه بهذه الدراسة ، هو ذلك العربي الثوري الذي ينطوي على استعداد للخروج من وعلى هذا الوجود ؛ ذلك الذي يناوئ هذا الوجود ويشعر بأنه غريب فيه . ما ذلك سوى برهان بأن هذا العربي يشكر ذلك الوجود بإصالة ، وأنه ينطوي على استعداد كافٍ للمساهمة في مهمة النخبة الانقلابية . إن العربي ، الذي يؤمن بأن هذا الوجود هو وجود منحل قضى عليه التاريخ ، يجب تجديده تجديداً كلياً ، لا يتردد أو يخاطر برفضه رفضاً كلياً ، بل يحاول جهده ان يكشف للعرب جميعاً ما يكتفنه من مخاطر

ومكافه لا قِبَلْ له بها . إن التمرد يجب ان يكون ديناً للانقلابي ، والناجح
الانسانية التي عليه الايمان بها تتألف من أولئك الذين عبّروا عن هذا التمرد من
هذامي الماضي والتقليد .

يحرّض المفكر الانقلابي القاريء على التزام الحقيقة الانقلابية ، وقد
يكون المسؤول الاول عن هذا الالتزام عند حدوثه ، ولكن ليس هناك من
مفكر يستطيع ان يبني ، بشكل مستقل ، علاقة أصيلة بين وجدان الفرد
وبين هذه الحقيقة . إن الهدف يكون في الكشف عن امكانيات موجودة
ومساعدة العربي الثوري بأن يخلق ذاته باستمرار بمعاونة انقلابية ، لمرحلة
الوجود العربي الانتقالية ، حتى تم وحدته الوجدانية مع الحقيقة الانقلابية .
المشاهدة وحدها لا تكفي لانها لا تعني أننا نستطيع ان نعيش ونحيا بحسب
المثال الذي نشاهده ؛ فما تحتاج اليه الحركة العربية الثورية هو تحويل عام تام
للشخصية وتجديدها في ايدولوجية انقلابية عن طريق رفض « مستمر »
للوجود التقليدي القائم . انه لمن السهل على العربي ان يعرف ما هو الانقلاب
المتكامل ، ولكنه من الصعب جداً ان يصبح انقلابياً .

ان هذه الدراسة تثير مشكلة التحول الانقلابي في العربي ، في عنصرها
الفكري الفلسفي فقط ؛ اما العنصر الآخر ، العنصر الوجداني ، فليس
بإمكانها ان تفعل معه شيئاً سوى تركه للاوضاع الخاصة والعامة التي تحيط
بكل عربي يعاني العنصر الأول ويتمثله . ان الطريقة الى الانقلابية العقائدية
الروحية ، اي الى التبلور النفسي في ايدولوجية انقلابية تنفتح للعربي عندما
يلتزم الحركة العربية القومية الثورية التزاماً عاماً .

كتب روسومرة : « من الجنون محاولة دراسة المجتمع كمتفرد ، لأن
الرجل الذي يريد ان يشاهد فقط لا يتأثر بأي شيء ، لأنه لا يجد نفسه
منجذباً بأي شيء . اننا نقيس اعمال الآخرين بقدر ما نأتي نحن من
اعمال . ففي مدرسة العالم ، كما في مدرسة الحب ، يجب ان نبدأ بممارسة ما

نريد أن نتعلمه » .

غير أن تحول الفرد الانقلابي صعب جداً ، لأنه يعني ولادته من جديد . وهو في الحركة العربية الثورية يتميز بصعوبة إضافية ، بسبب المفاهيم الانقلابية الخاطئة التي تسودها . ان دي أونا مونو وجد بان هناك عقولاً صغيرة تفضل ان تنعم بسعادة الخنزير على ان تكون ذات انسانية تعيسة ، ولكن من تذوق مرة واحدة طعم الانسانية فانه يفضل ، حتى في شقائه العميق ، تعاسة الانسان على سعادة الخنزير . انه لمن الواجب احداث القلق في الأنفس الانسانية وإثارته فيها ؛ تحول الفرد الانقلابي يثير هذا القلق ويولد هذه الانسانية التعيسة ، لذلك فهو يصعب على المجتمع ويقتصر ككلّ حدث جليل في الحياة على قلة من الأفراد . ان الموقف الانقلابي عملية جراحية ، يجب على من يمرّ بها ألا يتراكمها مراتحاً منشرحاً ، بل متألماً بمنزلة .

الانقلابية اذن تحتاج الى تحول وجذاني مباشر وتجربة باطنية عميقة . التأمل الفكري ، في هذه الدراسة ، لا يحقق انقلابية المتأمل . فالفرد الذي يفهم المشكلة يحقق الخطوة الأولى في معاناتها . ومن يريد معاناتها يحاول ان يحياها ، ومن يحياها يجب ان يحمل عبثها ، وخصوصاً عبء التعبير عنها والتبشير بها وان كان وحيداً فريداً في الميدان .

ان موقفاً من هذا النوع ، يتفاعل مع التاريخ ، وبذلك يمتد ، وإن كان وحيداً في ابتداء الامر ، الى الاحداث فيصبح من فكر الاجيال الجديدة ، من فكر التاريخ الذي يصنع ذاته .

ان هذه الدراسة لا تنجبه الى غرابة عن الحركة الثورية او خوارج عليها ، بل الى الذين التزموا الحركة وانضموا تحت لوائها ، الى الذين ينتمون الى هذه الحركة بقلوبهم ويحتاجون الى فكر انقلابي يبلور هذا الشعور ، وينميّه ويطوره . ان الذين يشعرون برابطة مع الوجود العربي التقليدي الحاضر ، ويشعرون بولاء وميل لهذا الوجود ، ويعطفون عليه بأي شكل ، ولم تنقزز

انفسهم من وضعه الروحي والنفسي، ولم يخرجوا منه ومن قواعده بعد، والذين لا يشعرون ، بكلمة أخرى ، أنهم في سجن ، في غربة ، رُحِّل، دون جذور متأصلة في هذا الوجود ...

لأنهم لن يحدوا في هذا الكتاب ما يرضيهم ...

ان كل مرحلة انتقالية وانقلابية تولد عدداً محدوداً من الانفس الكبيرة الخلاقة تستطيع ان تمنح ولاءها الكلي لامكانات التحول والتجديد ، وبدور الجمال والنُبل التي تنبع من تلك المرحلة ، فتجند قواها الفكرية والوجدانية وتضمها في خدمة الامكانات والبدور ، ترعى نموها بالدمع والدم ... الى أولئك فقط أوجّه هذه الدراسة ..

فعلينهم يقوم الخلاص ... وبهم يتمّ الفداء ...

صورة الأندلس لرومية الإنقلابية القائمة

الايديولوجية الانقلابية تحديد عام

ان الايديولوجية الانقلابية نظام أو سلسلة من المبادئ والنظريات والمقائد، يصور فيها اتباعها المرحلة التاريخية التي يمرون بها والعلاقات التي تربط بينهم وبينها . ذلك يعني أن كل ايديولوجية انقلابية تنبع من الواقع وترجع اليه . فعندما يؤمن اتباعها بها ، ويرون فيها قوة اخلاقية يعتمدون عليها في حياتهم ، ويحرزون منها افضل ميزاتهم ، توفّر فيهم ، وفي الحياة التي تحيط بهم . فاذا كان العقل العلمي لا يقبل صحتها أو وجودها ، من ناحية تجريبية ، فعليه ان يدعن لها من ناحية سيكولوجية بسبب التحول الذي تجرّبه في نفسية اتباعها ، ومن ناحية اجتماعية تاريخية بسبب التحولات التي تحدثها في المجتمع .

الايديولوجية الانقلابية التي اعنيها هنا هي ، بكلمة مختصرة ، المفهوم العام الذي يحدد علاقة الانسان بالمجتمع والتاريخ والحياة ، ويميّز القوى

والانتماءات والسنن التي تسود هذه العلاقة . وجد لوروا في عرضه التاريخي لمعنى الثورة أن الكلمة كانت تعني ، حق القرن التاسع عشر ، اضطراباً شعبياً فقط ، وأنها اتخذت معناها السياسي قبل عام ١٧٨٩ بمدة وجيزة . ولكن حدث ، في القرن التاسع عشر ، أن اتخذت كلمة ثورة معنى جديداً وليد موقف عام تجاه الثورة الفرنسية ، يمتد من باؤف الى سان سيمون وكونت ، وهو الموقف الذي يقول بأن هذه الثورة لم تتكامل بعد ، وبأن من الضروري انهاءها واكملها ؛ لأنها كانت سلبية تقوم على النقص ، واصبح من الضروري اقامة مبدأ فلسفي ايجابي جديد ، ينظم المجتمع على أساس جديد ، وبذلك يقود الثورة الى خاتمتها الطبيعية .

تجدر الإشارة هنا الى ان الثورة اصبحت تقوم على صعيدين متأسكين : صعيد النقض والتدمير وصعيد البناء بأسم مبدأ جديد . هذا يفيد ، بكلمة اخرى ، أن الثورة اصبحت تعني علاقة جديدة تنبع من مفهوم حياتي جديد . هذا المفهوم او هذه الايديولوجية تكون انقلابية عندما تنكر الوجود التقليدي القائم ، بما ينطوي عليه من نظم وقيم ، وخصوصاً من شخصية عقائدية روحية . ان كل مذهب عقائدي سياسي ينطبق عليه هذا الوصف يكون ايديولوجية انقلابية . لهذا فان هذا التحديد لا ينطبق على الايديولوجية في معناها الحديث الضيق بل يشمل المذاهب الجديدة من ليبرالية وشيوعية ونازية ، كما انه يشمل الكثير من الاديان التاريخية أيضاً ، ولكن عند ظهورها ، في مراحلها الاولى ، عندما كانت في صراع مع الوجود الروحي النفسي التقليدي ، وفي مباشرة تحقيقها على مسرح التاريخ والمجتمع . اننا نجد الآن اتجاهات عامة في سوسيولوجية الدين تشير لنا مثلاً بأن دور الدين يقوم في توليد الاستقرار ، ولكن هذه النظرية لا تنطبق الا على دور معين من حياة الدين هو الدور الذي يأتي بعد دور تحقيقه الأول مباشرة ، وهو دور يبدأ فيه ، في الواقع ، احتضار الدين وانحلاله ، وليس خلال دوره الأول ، ايمان ولادته وظهوره ، عندما يكون قصده الأول تجاوز الوضع القائم واخراج نفسية الفرد من الاستقرار والطمانينة .

بين القضايا الفكرية الانسانية التي أثارها مالرو نرى قضية الدين والتاريخ وامكان التوحيد بينها . كان مالرو على حق في نقض ذلك لأن التاريخ كحركة مستمرة او صيرورة دائمة ينطوي على تمرد ضد طبيعة الدين الثابتة الخالدة التي تستثني كل شيء خارج عنها . ان قول مالرو ينطبق على الأديان في طبيعتها الاولى أو في وضعها المجرد ، أي بعد أن تكون قد استنزفت قواها وامكانيات النمو فيها ، وحققت ذاتها في التاريخ ، وبعد ان تكون قد رفعت معاول هدم ذاتها بذاتها ، عن طريق تمرّد جديد ، لأن التمرد ، بأحد معانيه الأولى ، نقض كل ما هو جامد ومتحجر ، يعثر بذلك التاريخ كصيرورة دائمة . اطلع مالرو من مفهومه دور الولادة ، الدور الذي اعتبر فيه الدين دعوة الى التمرد على وضع قائم ، ونداء الى تجاوزه . بوسعنا ايجاد مفكرين آخرين يتخذون الموقف نفسه تجاه الديوقراطية فيفسرون ، ككار مثلاً ، جميع القيم الأساسية فيها كقيم تعبر عن قوى محافظة . ان الديمقراطية اصبحت دون شك قوة محافظة ولكن بعد ان حققت ذاتها . بيد أنها ، عند ولادتها وامتدادها الأول ، كانت قوة انقلابية حادة عنيفة تعبر عن قوى اجتماعية ثورية ؛ لقد أصبحت محافظة ، ولكنها لم تحتفظ دائماً بهذه الصفة ؛ اصبحت محافظة بعد أن حققت ثورتها فألفت وجود القرون الوسطى من جميع قواعدها . ان المقارنة بين عدد من الايديولوجيات الانقلابية او بالأحرى الدرجة الانقلابية فيها يجب ان تتم دائماً بالمقارنة بين مراحلها في أدوارها المتشابهة ، لأن الايديولوجية هي بلورة وضع انساني معين في دور تاريخي معين ، وعلى كل مقارنة ، كي تكون صحيحة وعلمية ، ان تنطبق على صعيد واحد متشابه تشارك فيه أثناء تحققها . لهذا أتت دراساتي هذه تقارن بين شتى الايديولوجيات تبعاً للتعريف الذي قدمناه في ابتداء هذا الفصل ، دون اي ايمان خاص ، ودون أية مفاضلة بينها ، سوى المفاضلة التي تنشأ عند الدرجة الانقلابية التي تتحقق في كل منها . انها دراسة تقيسها كلها بهذا المقياس الايديولوجي الانقلابي .

ان تحديد نموذج عام للايديولوجية او الانقلابية كالتحديد الذي تبنته

هذه الدراسة يعني ، في طبيعته ، أن النموذج يتحقق قليلاً في شكله الكامل ،
وان هناك درجات متفاوتة في تجسيده . ان العالم الطبيعي يلاحظ ويدرس
المظاهر الطبيعية في أنقى أشكالها وفي أكثر اوضاعها تحرراً من أي تشويش
خارجي ؛ وهكذا أيضاً في عالم المظاهر الاجتماعية ، فعندما ندرس أية ظاهرة
وجب أن ندرسها كما تأتي في أكثر أشكالها تمثلاً وشمولاً ، ليس بعناصرها
المختلفة بل بأهم اشكال النمو والتحقق التي تتخذها .

ان مانهايم يقول بأن الايديولوجية تشكل الاسطورة السياسية ، أو
التركيب الذي تنشأ فيه الرموز السياسية . أما دورها فيتجلى في حفظ
النظام الاجتماعي القائم ، غير أنه يقارن بين الايديولوجية وما يسميه بالطوبى^(١) ،
ويقول بأن دور الأخيرة يقوم ، على عكس دور الاولى ، في تهديم النظام
الاجتماعي . لهذا فان الاستيلاء على السلطة يعني ان رموز الطوبى وعناصرها
تصبح ايديولوجية . لا شك ان من حق مانهايم واي مفكر آخر أن ينتقي
العبارات التي يريد بها في تحديد المظاهر الاجتماعية . فالأمر الاساسي ليس العبارة التي
نستخدمها ، بل المظاهر الاجتماعية والتجارب التاريخية والنفسية التي نرجع اليها .
لهذا يجب الاندع تنوع العبارات وتعديد السكيات يشوّه المعنى الاساسي
الذي يقوم وراءها او ترجع هي اليه . فهنا ، في تحديد مانهايم ، نرى أن
كلمة ايديولوجية ترجع الى وضع ثابت ، وكلمة طوبى ترجع الى وضع أو
موقف انقلابي ، وهذا هو الشيء الوحيد الذي يجب ان نقف عنده . فالدراسة
الحالية تهتم بالموقف الانقلابي فقط ، فهي ، منعا للايهام والغموض ، تقرن كلمة
ايديولوجية بهذا الموقف ، وترجع اليها دائماً كايديولوجية انقلابية كي تحمل الى
الذهن بشكل مستمر المعنى الذي يحددها والذي أثبتنا على ذكره . فالانقلاب
الذي تفرضه هنا لا يعني حركة سياسية ، مهما كانت جذرية ، وليس تبديلاً
للنظام الاجتماعي وما فيه من علاقات طبقية ، بل هو بالإضافة الى ذلك وقبله ،
اسلوب جديد بالحياة ، فلسفة حياة جديدة ، تقسر الانسان والتاريخ من

جديد ، وتولد في الانسان نفسية جديدة . ان الانقلاب كما عنيته لا يقتصر على اجراء تحويل سياسي ، وتجديد اجتماعي ، وخلق النظم التي تحقق هذا التحويل ، بل يحتاج قبل كل شيء ، الى قاعدة عقائدية روحية تنطلق منها هذه التغيرات والتحويلات ، تدور حول معنى الانسان وحول علاقته مع التاريخ والحياة ، قبل ان يتبلور في صورة انقلابية صحيحة .

ان الانقلاب في هذا المعنى حقيقة نفسية جديدة أو بالأحرى تقوم فعاليته في تحوله إلى حقيقة نفسية جديدة ، ولكن هذا لا يعني ان الانقلابات قديماً وحديثاً تنبثق من فكر بعض الأشخاص او الهيئات انبثاق اثنين من رأس ذئب ؛ ان هناك ، في الواقع ، ميولاً واتجاهات ومشاعر تهيم الطريق للانقلاب وتقدمه ، وان هناك تركيباً نفسياً خاصاً يولده الانقلاب في نفوس الشعب ، ولكن هذه الميول والمشاعر النفسية الجديدة ، تجد جذورها في تغييرات وتحويلات اجتماعية تاريخية مادية جعلت ظهورها ممكناً . هذه التحويلات والتغييرات لا تنطوي على أي معنى في ذاتها ، بل تعرض نفسها في الصيرورة التاريخية الدائمة ، كأحداث ووقائع منفصلة تتتابع بشكل آلي . من هنا يتضح عمل الايديولوجية التي تصنع الانقلاب ، اذ انها هي التي توحد هذه التحويلات والتغييرات وتنسقها في كل ما ينبثق منه التركيب النفسي الروحي الجديد .

الايديولوجية الانقلابية هي طريق اية حركة ثورية الى النصر والسيادة . فمن طريقها فقط تستطيع هذه الحركة الانقلابية أن تؤكد ذاتها ، لأنها هي القوة او الاسلوب الذي تنتقل فيه الاحداث والاعمال والوقائع الاجتماعية التاريخية الى مواقف فكرية نفسية . ان العنصر العقائدي المحض الذي تنطوي عليه يمثل القوة الفعالة التي تجدد وتبهر هؤلاء الذين قلمسهم ، لذلك ، تحدّد الايديولوجية التي تنطلق منها الحركة الانقلابية طابع هذه الحركة وشخصيتها ، وهي التي توجه عملها ونظمها ، وأساليبها السياسية .

قد يدعوا البعض ، هذه الايديولوجية ، كموسكا ، بالتركيب السياسي ، او قد يدعوها البعض الآخر ، كسوريل ، بالاسطورة السياسية ، أو كپاريتو ،

بالاشتقاق ، أو بالعقلنة كفرويد وغيره مما يخرج بنا عن نطاق البحث ، لأن الامر الاساسي ينطبق على التحديد الذي نعطيه للكلمات لا على الكلمات ذاتها . وعلى كل حال ، ان ما نسميه هنا بالايديولوجية الانقلابية هو ظاهرة ثابتة مستقرة في التاريخ ، نراها ترافق هذا التاريخ دائماً في مراحل وأدوار معينة . وهذا ، من ناحية أخرى ، يدعونا للتساؤل إن كانت تلك الظاهرة اصيلة في الطبيعة الانسانية أم لا . يحجب بعض المفكرين ، كوسا وبأريتو ، مثلاً ، بالإيجاب ، ولكن هناك أسباباً علمية وجبيلة تنفي تحديد كذا ، فإذا لم تكن الظاهرة تلك خاصة من خصائص الطبيعة الانسانية ، فهي دون شك خاصة اساسية من خصائص الوضع الانساني ومتأصلة فيه .

أن يكون في كل انقلاب من الانقلابات نمط حياتي معين ، أو نظم عديدة ، وأن تختلف هذه الانقلابات بأساليبها ، فهذه امور تعبر عن حقيقة الايديولوجية الانقلابية التي تحدد موقف المجتمع من التاريخ والحياة . ولكننا لا نسأل ، ونحن في هذه الدراسة ، عن شئ المضامين التي اتخذتها الايديولوجيات الانقلابية التاريخية ، وهو سؤال تاريخي ، أو ما يجب ان تكون عليه هذه الاشكال والمضامين ، وهو سؤال أخلاقي ، بل ما هو جوهر الايديولوجية الانقلابية او جوهر الانقلابات الكبرى ، وهو سؤال فلسفي ، يمكن القول بأنه يشكل نوعاً من الميتافيزيقا الاجتماعية الثورية ، لأنه يدور حول الحقيقة الواحدة النهائية السقي تكن وراء جميع الانقلابات والثورات الكبرى ، حول العنصر الاساسي الذي يشكل قاعدة لها . انه ميتافيزيقا ثورية لأنه يدرس الثورات والانقلابات في ابعادها أو في طبيعتها الاساسية ، في السنّة الايديولوجية العامة التي تسودها جميعاً ، وليس في اشكالها المتتابعة او في تغيراتها المتعددة . فهنا كانت الشقة واسعة والاختلاف كبيراً بين الايديولوجيات الانقلابية في التاريخ ، فانها تشبه بعضها البعض في العناصر الاساسية التي يتشكل منها تركيبها العام ، الى درجة تبرز ، بله تفرض ، بسبب النقص الموجود في هذا النوع من الدراسات ، دراستها كلها بأسلوب

ظاهري يفترض فيها نموذجاً ايديولوجياً عاماً يثقلها ويحققها . فقد تؤمن او لا تؤمن بالعنف ، ولكنها كلها تنتهي فيما يمكن تسميته بالعنف الانقلابي ، وقد تختلف اختلافاً كبيراً في الحل الانقلابي الذي تقدمه لمشكلة النظام القائم ؛ ولكنها ، كلها ، تتقضه وتدعو الى مجتمع جديد ؛ وقد تتباين جداً في الموقف الاخلاقي الذي تتخذه ولكنها كلها تبشر باخلاقية جديدة ؛ وقد تتخاصم خصاماً عنيفاً حول صورة الانسان الجديد ، ولكنها صورة تبشر بدنياً جديدة تبرز ذاتها بذاتها ؛ وقد تتناقض تناقضاً تاماً ، في فرضياتها الاولى ، ولكنها لا ترى انها بحاجة الى التدليل عليها ، لأن صحتها بيّنة بارزة تفرض ذاتها فرضاً .

لست اعني ، من ناحية اخرى ، ان هناك ثنائية في هذا المفهوم ، بين ما يمكن تسميته بالحقيقة الانقلابية الاولى وعناصر الانقلاب الاخرى: كينونته ومظاهره . فالتأحيثان شيء واحد ، فليس هناك من طبيعة او جوهر مخبوء يقف على حدة . هكذا يمكن دراسة التجارب الانقلابية من ناحية انتولوجية أو من ناحية مظهرية^(١) في آن واحد ، لأن هذه التجارب تكشف عن ذاتها كما هي تماماً . فالحقيقة الايديولوجية ، التي تكن وراء الانقلابات ، ليست كلا منفصلاً ، بل هي ما يربط ، في وحدة عامة ، تلك المظاهر او ظهورها المتتابع ، فيسبغ عليها ذاتاً انقلابية .

ان الحروف الأيحدية قليلة ، ولكن هذه الحروف القليلة يمكن ان تندمج وتتركب في عدد من الأشكال لا نهاية له . ولكنها ذات نظام وشكل معينين ، ودون التعرف عليها ، يستحيل التعرف على أي من هذه الأشكال . وهكذا أيضاً يمكننا أن نمثل - بشكل مصغر - قضية الايديولوجية الانقلابية . ففي كل ايديولوجية تدخل عناصر معينة ، تشكل ما يمكن أن نسميه بأيحدية الايديولوجية الانقلابية . ان الانقلابات الكبرى تتشعب في

اتجاهات عديدة ، ودون أن نتعرف على العناصر الاولى التي تتشكل منها
الايديولوجية الانقلابية ، يستحيل الكشف عن تشعبات حركة الانقلاب ؛ تتجمع
تلك العناصر ، كأحرف الأليجية في تركيب ونظام ووحدة .

لا شك ان كل ايديولوجية انقلابية تشكل حادثاً فريداً خاصاً . وكما ان
خصائص أي زلزال او حادث طبيعي آخر لا تضعه خارج النطاق العلمي ،
فان خصائص الايديولوجيات الانقلابية لا تخرجها من نطاق الأسلوب العلمي
أيضاً ، او تجعلها منفصلة لا تصح المقارنة بينها ، بغية الكشف عن المميزات
الواحدة . انها تختلف في مقاصدها ، في الأوضاع التي أدت اليها ، في النظم
التي تعتمد عليها ، ولكنها تتشابه وتتأثر في تركيبها العام وفي النفسية التي
تولدها . ان التاريخ لا يعيد ذاته حرفياً ، أو في جزئياته وتفاصيله ، ولكنه
يعيد ذاته في اتجاهات وخصائص عامة . إن كل انقلاب يختلف عن الانقلابات
الأخرى في جزئيات وتفاصيل حركته التي تخضع كلها لقوى متشابهة في
الأوضاع التي تهيؤها ، في الظروف التي تتم ولادتها فيها ، في الكيفية التي تمتد
بها ، وفي الشكل الذي تتفاعل به مع المجتمع . لقد ذكرت في المقدمة دراسات
عديدة دلت على ذلك بوضوح ، ولكن الأمر الذي لم تتصد له هذه
الدراسات بعد ، هو الشكل الايديولوجي الانقلابي العام الذي تلتقي فيه
جميع الحركات الانقلابية الكبرى .

✽

موقفان اثنان من الممكن اتخاذهما في دراسة العناصر التي تتشكل منها
الايديولوجيات : النظر اليها من ناحية جامدة أو من ناحية ديناميكية . فمن
الناحية الاولى يمكن دراسة العناصر التي تتركب منها بمفردها ، فنفصل بينها
ونحلل كلا منها على حدة ، أما من الناحية الثانية ، وهي الناحية الديناميكية ،
فمن الضروري دراسة هذه العناصر جميعها كوجود. متعددة للحقيقة او
الشخصية الايديولوجية الانقلابية في وحدتها العامة . ان هذه الدراسة ليست ،

بهذا المعنى ، تاريخية وصفية تحاول ان 'تلم' بمختلف المذاهب الثورية التاريخية . انها تقف خارج هذا النهج في ديناميكيتها أي أنها تحاول أن تضع يدها على العنصر المشترك الذي يولد النشاط والحياة والتحول في الانقلابات . ان المنهج الانقلابي في دراسة التاريخ ينظر الى الأشياء والأحداث نظرة دياكتيكية ، أي الى تغيرها ، الى غوها ، الى متناقضاتها ، الى تطورها وتحولها ؛ هذه الظاهرة ، ظاهرة التحول هي اول خاصة اساسية في الوضع الانساني التاريخي ، لذلك وجب عند دراسة هذا الوضع ان نعترف بان الشيء الأساسي ليس دراسة اي وضع كما هو في شكله ومظهره ، بل في تحولاته وقبالاته ، وفي القوى التي تسودها والمصير الذي يرقبها ؛ على الفكر الفلسفي الاجتماعي أن ينتقل دائماً من دراسة وتحليل ووصف المظاهر الى دراسة وتحليل ووصف الديناميك (الزخم) الكامن وراءها .

ان نحن رغبتا في دراسة الايديولوجية الانقلابية ، وجب ان نتجاوز ذاتية المضمون الى الشكل العام الذي يتخذه . فالمضمون يختلف من انقلاب الى آخر تبعاً للظروف التاريخية ، والاضاع الاجتماعية المختلفة ، فلا يمكن الاستناد الى شيء متغير يختلف في اعطاء تحديد عام ثابت . ان الايديولوجيات الانقلابية الكبرى تختلف في المبدأ الانقلابي او المضمون الايديولوجي الذي تنطلق منه ، ولكن تلتقي جميعها في بعض الخصائص الأساسية التي تشكل منها كل ايديولوجية انقلابية . ان الاختلافات من ناحية المضمون لا تقع تحت حصر . فكل ايديولوجية انقلابية حاولت ان تعبر عن ذاتها في ميادين وأفكار وقيم ونظم خاصة تحاول ان تجسدها في واقع حي ؛ فمن ناحية عامة وعلى سبيل التمثيل ، نستطيع ان نعيد هذه الايديولوجيات الانقلابية الى اربعة انواع :

الاول ، وهو النوع الذي يؤكد الفردية كمضمون اول مجرد ، ينظر الى جميع افراد المجتمع ككيانات منفصلة تتشارك جميعاً في الفكرة ذاتها ، وبذلك يركز على مبدأ المساواة والحرية ، ويطالب بها .

الثاني ، وهو النوع الذي يرى المجتمع كلا يتقدم على الفرد ، تركيباً

عضوياً أو وحدة روحية . ان الاول يضع الافراد وضع الشركاء المتساوين ، يشاركون في المجتمع بنسب واحدة ويُعاملون على طريقة لوك وباكوتين ، والى حد ما ، روسو وماركس ، والثاني يضع الأفراد في اوضاع مختلفة بالنسبة الى ما يتميزون به من كفاءات وميزات مختلفة ، يرتبهم ترتيباً هياراركياً^(١) بالنسبة الى اختلاف المراتب والاعمال ، على طريقة افلاطون والنازية .

الثالث ، وهو النوع الذي يرجع يحدوره الى صعيد ديني أو غيبي ماورائي ، يمد بحل متناقضات الوضع الانساني واعطائه معنى في حياة ثانية ، تأتي بعد الحياة الاولى على الارض .

الرابع ، وهو النوع الذي يرجع يحدوره الى صعيد تاريخي ، او الصعيد الذي يقتصر على التاريخ كالواقع الاول والآخر الذي لا تتقدمه او تعمله حقيقة ، ويمد بحل متناقضات الوضع الانساني في التاريخ . ان البركامو ، في معرض حديثه عن انواع التمرد ، أسى الاول بالتمرد العمودي والثاني بالتمرد الأفقي .

ان دراسة فلسفية اجتماعية للتجارب الايديولوجية الانقلابية يجب ألا تقتصر على نوع دون الآخر ، لأنها يجب أن تلم بجميع مظاهر هذه التجربة وتكشف عن العناصر المشتركة فيها . فعلى الرغم من اختلاف تلك الانواع في مضامينها ، فان كلا منها يسعى الى تحقيق مضمونه الخاص ضمن شكل او تركيب واحد عام . فالاول مثلاً يقول : الكل يتساوون ، والثاني يقول : الكل مختلفون ، والثالث يقول : ان الحقيقة الاولى تتجاوز الطبيعة ، والرابع يقول ان الحقيقة الاولى تقوم في التاريخ وتنتهي في التاريخ . غير أنهم يتشابهون كلهم في شكل ايديولوجي عام . وزيادة في الايضاح نستطيع ان نأخذ مثلاً الاشتراكية الحديثة ، فالى جانب الاشتراكية العلمانية

والعملية ، التي تقع في النوع الرابع ، نرى اشتراكية اخرى لا تزال تعبر عن ذاتها حالياً في عدد كبير من الاتجاهات الدينية المسيحية ، تمتد في ماضيها الى قرون عديدة ، ونجد صورتها الاولى في فرق دينية ظهرت في القرون الوسطى . انها في جميع اشكالها ، وخصوصاً في الأول منها ، تشتق من الاناجيل وتبرر وجودها بالرجوع اليها ، وتُرجع الى الجماعات المسيحية الاولى التي كانت تتبع نمطاً شيعياً في الحياة ، وترجع هذا النمط الى المسيح ، الشيعي الاول ! انها تستشهد في هذا المجال ، باقوال وفقرات من التوراة ، ولكنها تجدد شهادتها الاولى في بملكية الله . ففي هذه الفكرة قبل كل شيء ، تجد الاشتراكية المسيحية تبريراً لحركتها . فالإيمان بقيام اشتراكية مسيحية هو الذي قاد ، طيلة عصور عديدة ، الى قيام حركات دينية تحاول تطبيقها . ثم اننا نرى ، في الدور الحديث ، مجددي هذه الاشتراكية المسيحية الراديكالية من بوشه ولارو ولامانه في القرن التاسع عشر ، الى تولستوي وتيليك ونيابور في القرن العشرين ، يعتمدون على هذه الفكرة ذاتها . ان سومبارت وجد ان الكثيرين من هؤلاء الاشتراكيين المسيحيين قد اعلنوا اشتراكية تماثل ، الى حد بعيد ، الاشتراكية الماركسية ، ومنهم من رأى كتيليك اعطاء الديالكتيك الماركسي أساساً دينياً . لا شك في ان إنشاء هذه الاشتراكية على المسيحية ليس تفسيراً صحيحاً للمسيحية ، وان ترجمتها على هذا النحو لا يعبر عن معناها . لكن الامر الذي يعنيننا هنا ليس صحة هذه الترجمة او خطأها ، بل التقاء هذه الاشتراكية الدينية بالاشتراكية الزمنية العلمانية الممعددة ، من حيث الخصائص الاساسية التي تميزها . ان الاتجاهات العقائدية والفكرية الحديثة التي عبر عنها تيليك ، والتي ترى في ماركس «إنساناً ملجأً مسيحياً» ، تُفصح في الوقت نفسه أيما إفصاح عما نغنيه من التقاء النوعين في شكل ايدولوجي انقلابي واحد .

ان مهمة المؤرخ تقوم في وصف محدد دقيق لحادثة تاريخية معينة ، في كل ما تتطوي عليه وتتميز به من خواص ذاتية . ولكن مهمة الفلسفة الاجتماعية

تختلف كل الاختلاف اذ تقوم في الكشف عن أشد الميزات والخصائص شمولاً والتي تلازم نوعاً معيناً من المظاهر الاجتماعية وأعمها أنسى كانت وحيثما حدثت. فاحداث الثورة الروسية مثلاً هي من مهمة المؤرخ ، ولكن ظاهرة الثورات هي من مهمة السوسيولوجية النظرية أو الفكر الفلسفي الاجتماعي . ان الشيء ذاته ينطبق على النواحي الايديولوجية ، فدراسة معينة محدودة في الايديولوجية الشيوعية تقع أولاً في اختصاص المؤرخ ، أما دراسة الظواهر الايديولوجية في التاريخ ، للكشف عن ميزاتها العامة الشاملة ، فهي من عمل الثاني . نسمع ، هنا ، دائماً ، الاعتراض القائل بأن التاريخ لا يردد ذاته ، وبالتالي ، من العبث محاولة الكشف عن ميزات عامة شاملة ، تعيد نفسها في جميع اشكال نوع معين من المظاهر الاجتماعية ، كظاهرة الثورات او الايديولوجيات ، والدين او الدولة او الجريمة الخ ... ولكن ، كما يلاحظ سوروكين ، ان المظاهر الطبيعية نفسها لا تعيد ذاتها ، فهل يمنع ذلك من الاعتراف بعلم الفيزياء ، او البيولوجيا ، او الفلك ، او الكيمياء ؟ ان التاريخ ككل لا يعيد ذاته ولكنه يتألف من مركبات تعيد ذاتها . فهناك تشابه عام يسود هذه المظاهر الاجتماعية ، في انواعها المختلفة ، على الرغم من الاختلاف والتباين الذي يرافق اوضاعها الفردية . ان اسباباً متماثلة ، في اوضاع متماثلة ، تؤدي الى نتائج متماثلة ، وبما ان المجتمعات الانسانية تنطوي منذ نشأتها البدائية على جميع المظاهر الاجتماعية الاساسية الكبرى التي يعانها الانسان كان من الطبيعي ان يكشف الفكر الانساني عن ميزات عامة تسود تفاعل الانسان معها . شاهد المسرح التاريخي سلسلة ايديولوجية متتابعة . فمسرحة كل من هذه الايديولوجيات كان جديداً . فالقائمون بها ، وأوضاعها وبرامجها ، وقيمتها ، وسلوكها ، واعمالها الخ ... تختلف وتباين من واحدة الى أخرى ، ولكن ، فضلاً عن ذلك ، نجد هناك قدراً كبيراً من التماثل يعيد ذاته فيها .

ان عناصر التركيب الاجتماعي عديدة ، ترابط وتتفاعل بشكل كلي ، وتعرض الباحث بصعوبات جمة عند متابعة العلاقات المختلفة التي يتم بها

ترابطها وتفاعلها . لهذا ، نجد ، عند المفكرين الاجتماعيين ميلاً دائماً في انتقاء احد هذه العناصر الاجتماعية ، وتقديمه على العناصر الاخرى ، والاعتماد عليه في تفسيرها . فمنهم من يعتمد على المناخ او المحيط الطبيعي ، ومنهم من يعتمد على الجنس ، او التكنولوجيا ، أو وسائل الانتاج والقوى الاقتصادية أو على الفرائز أو على كثافة السكان الخ... ولكن مشكلة الديناميكا الحضاري لا يمكن ان تجد حلاً في أسلوب كهذا لعدة اسباب ، اهمها :

اولاً : التفاعل المستمر القائم بينها الذي يجعل كل عنصر منها يؤثر ويتأثر بغيره .

ثانياً : جود بعضها كالمناخ او الجنس أو القرية ، وعجزه ، بسبب هذا الجمود النسبي ، عن تفسير الاشكال الحضارية الاجتماعية التي تتحول بشكل مستمر .

ثالثاً : انسجام كل من هذه العناصر مع اشكال سياسية ونظم اجتماعية مختلفة .

رابعاً : خلو هذه العناصر من المعنى الذاتي ، فهي خرساء لا تتكلم ، وهي تحتاج دائماً الى العنصر الفكري والمفاهيمي يفسر علاقاتها ويسبغ عليها معنى ما ؛ لهذا ، أتت الدراسة هذه تعتمد على العنصر الايديولوجي في تفسير الـ "بات الكبرى" ووجدت التبرير الاول في السبب الرابع ، غير أن هذا لا يعني فصل هذا العنصر عن العناصر الاخرى ، أو وضعه موضع العلة منها ، إن الامر على العكس تماماً ، لأن طبيعة العنصر ذاتها تعني اعطاء صورة عن الانقلاب ككل ، علاقاته وتفاعله ، تفرض ارتباطه مع التركيب الاجتماعي واعتياده التركيب ذلك في جميع عناصره ، وليس في عنصر واحد فقط ، وتجعل من تحول هذا التركيب ككل السبب الذي يقود الى اي تحول يظهر فيه . إن التحول الايديولوجي وما يسبقه من تحول فكري فلسفي هو نتيجة تحول اجتماعي عام يحدث في التركيب الاجتماعي ككل ، فالاعتماد عليه إذن يقودنا ، بطريقة غير مباشرة ، الى استيضاح هذا التحول الاجتماعي والكشف عنه .

هذه الدراسة تتركز على الحقيقة المعقائدية الواحدة ، وتحللها وكأنه من الممكن فصلها عن أشكالها التاريخية ، أو عن مضامينها الذاتية في التاريخ ، يعني أنها تحاول أن تدرس الناحية المعقائدية دون سائر النواحي في الانقلابات ، دون الأحداث التي تسبقها أو الأوضاع التي ترافقها ، دون الوسائل التي تستخدمها في تأكيد ذاتها ، دون الأفكار والخصائص التي تميز قادتها والقائمين بها ، دون علاقتها مع الحركات والمجتمعات الأخرى . ان باجهو كان يقول « كي نعبّر عن مبدأ ما يجب ان نبالغ كثيراً وأن نحذف كثيراً » .

قد يمترض البعض على منهجية من هذا النوع ، ويحتج بأنها تفرض نوعاً من القوى غير المنظورة في التاريخ . الاعتراض ينطوي على مغزى فلسفي ومنهجي في آن واحد ، ولهذا السبب ، لن يفوتني القول إن هذه الدراسة لا تقترض أية قوى تخرج عن التاريخ ، أو من قبضته أو قبضة العناصر الاجتماعية التي يتألف منها دياكتيكته . إنها تهتم فقط بالناحية التي تميز ادوار التاريخ المختلفة وتحولاته الكبرى ، إن هي سوى وضع فكري عقائدي معين ، طريقة جديدة في الشعور ، تحول في نظرة الانسان الى العالم يميز هذه الادوار والتحويلات ، ويعطي كلا منها شخصية ذاتية مستقلة . انها دراسة لا تنكر اهمية العنصر الاقتصادي أو أي عنصر آخر في تحديد مجرى التاريخ ، ولكن ، مهما قيل في أهميتها منفردة أو مجموعة ، فإن العناصر الفكرية المعقائدية ، عندما تندمج وتتجسد أو تبلور في موقف عقائدي انقلابي ، أو فيما نسميه هنا بالايديولوجية الانقلابية ، تصبح ذات أثر كبير في التاريخ ، هذا إن لم نقل إنها تسمي العنصر الذي يشكل القوة الدافعة فيه . فجميع العناصر التي يتشكل منها دور تاريخي معين ، من اجتماعية واقتصادية وسياسية وفنية ، ومن أهواء ونوازع وميول وأعمال وحركات وأفكار وقسم ، تشكل كلها التعابير الخارجية عن التجربة الايديولوجية الاساسية .

ان ما سماه كنتثت بالقصد القبتلي ليس سوى التركيب غير المشروط الذي يميز القصد الأخلاقي . فهما كان مضمون هذا المطلب يبقى شكله غير

مشروط . ينطبق الشيء ذاته على ما اسميه هنا بالإيديولوجية الانقلابية . ان مضمونها يتغير كثيراً ، ولكن شكلها واحد غير مشروط . لهذا لا يصح الاعتراض على هذه الدراسة لأنها تحاول ان تحدّد الشكل الذي تنطلق منه الانقلابات الصحيحة دون تعين مضمون هذه الانقلابية ، لأن أهميتها تكن في هذه الخاصة ذاتها . انها تفصل بذلك بين الشكل الانقلابي الكامل غير المحدود ، وبين الانقلابيات المختلفة التي حدّدت مضمونها ، فكانت مشروطة في اوضاعها وظروفها التاريخية الخاصة فقط . فهي بتحديد هذا الشكل العام ، تعين الصعيد الذي لا مفر للحركة العربية القومية الثورية من دخوله ، وبذلك تدعوها الى تجاوز ذاتها باعلان طريق التجاوز . يجب على الحركة العربية الثورية اذن أن تصنع التاريخ ؛ أو بالأحرى يفرض عليها منطق المرحلة الانتقالية التي تمر بها ان تصنع التاريخ ، ولكنها ، كما تتمكن من ذلك ، لا يجوز لها أن تقتصر على تحولات سياسية اجتماعية ، مهما بلغت درجة أهميتها ، بل عليها ان تتجاوزها الى الصعيد الروحي والنفسي ، فتحوّله من جذوره وتبني الانسان العربي الجديد .

عندما نقول مثلا ان زيدا كان عربياً ، شجاعاً ، حارب ، تزوج ، شاخ الخ... فاننا نضفي على زيد صفات متعددة ، ولكن كلمة زيد كانت واحدة في جميع هذه العبارات تتميز بالمعنى ذاته فيها ، فزيد اذن شخص يختلف عن هذه الصفات ، أو شخص تحدث فيه هذه الصفات . وعندما نرسم صفة الانسان الى زيد وعمره وإلى جميع الناس فنقول : هذا انسان وذلك انسان ، كانت كلمة انسان واحدة في جميع الحالات ، وان كان الافراد الذين ترجع اليهم يختلفون فيما بينهم ؛ فكلمة انسان اذن حقيقة تختلف عن هؤلاء الاشخاص في فرديتهم ، أو بالأحرى هي حقيقة تتجسّد فيها تلك الفرديات . ان الشيء نفسه ينطبق على الانقلاب او الايديولوجية الانقلابية ، فعندما نتكلم عن الايديولوجية الشيوعية ، او النازية ، او الليبرالية ، او المسيحية ، او عندما نقول ان تلك او هذه الايديولوجية تتميز بكذا وكذا من الصفات ، فاننا

نعني ان هناك شيئاً تظهر فيه هذه الاحداث والصفات . الدراسة هذه محاولة في تحديد شكل هذا الشيء بإطاره العام . ان لكل ايدولوجية انقلابية خصائصها ، ولكن في تاريخ الانقلابات نرى بعض الخصائص تعيد ذاتها فتكشف عن تشابه عام يمكن تعيينه بوضوح . فهي دراسة فلسفية اجتماعية انقلابية تنشأ على النقص وتعني التدمير ، تدمير الوجود التقليدي القائم ، وتقوم على الدعوة الى الثورة الدائمة . ان دراسة فلسفية اجتماعية تدعي الثورة والانقلابية ولا تهاجم الوجود القائم وتدعو الى تدميره ، ككل ، في أعق أعماق ، لا تشكل انحرافاً فقط بل خطراً على كل فكر فلسفي اجتماعي انقلابي ، ويحسن بالؤلف ألا يتعرض لها ، وبالقارئ ألا يقرأها . فان لم يكن القارئ من الذين يريدون تدمير الوجود العربي ككل ، ومن الذين يريدون تجاوز وضعهم تجاوزاً عقائدياً ثورياً ، ومن الذين يحسون بشعور باطني يدفعهم نحو هذا التجاوز ، فليترك هذه الدراسة جانباً ، إنها ليست له .

تحاول هذه الدراسة أن تعبر عن الناحية التهدية التي تنطوي عليها كل ايدولوجية انقلابية . قصدها الاول الهدم ، هدم التقليد العقائدي الذي يسود الوجود العربي ، وهدم المفاهيم الروحية الفكرية العقائدية التي تعبر عن الحركة العربية الثورية .

مهمة الفكر الفلسفي الاجتماعي ، في مرحلة انتقالية كالمرحلة التي نمر بها ، تقوم على النقص والتدمير وليس على التبرير . ان الخلق والتدمير ينبعان من المصدر نفسه ، ويسيران جنباً الى جنب .

تستطيع الحركة العربية القومية ان تتميز في هذا الشأن بالتجاه من ثلاثة : انها تستطيع اولاً ان تكشف عن سنن المراحل الانتقالية فتتبعها ، وبذلك توفر نشاطها ، وتربح ذاتها من آلام الحية والفشل ، وتختصر طريقها الى المصير الجديد . وتستطيع أيضاً ان تقاوم تلك السنن أو على الأقل الاتجاهات الاساسية التي تسود هاتيه المراحل ، وهذا يعني أنها تتمزق وتبترق في قواها ، وقمع عن تحرير الوجود العربي من اسباب الضعف والتفسخ التي تحيط

به . كما تستطيع ان تحاول تجميد الاوضاع العربية ، ومقاومة امتداد القوى التي تهدمها ، يعني أنها تؤخر ميعاد التهديم فقط فتجعلها اشد واعق .

تجد الحركة العربية نفسها الآن والى حد كبير ، فريسة الاتجاهين الثاني والثالث ، حيث نجد إما عجزاً أو قصوراً عن ادراك تلك السنن على صعيدها الايديولوجي المحض ، واما محولات مقصودة في تجميدها او توجيهها خارج كل اتجاه يؤدي الى تجاوزها مع هذه السنن .

اننا نجد في كتابات عدد قليل من المفكرين القوميين الثوريين عناصر عديدة تعبر عن هذه الانقلابية المتكاملة ، ولكنها عناصر مبعثرة . ولكي تكون فعالة يجب ان ترتفع اولاً الى صعيد الوعي الانقلابي المحض ، وان تتجمع ثانياً فتنمو وتنبور في تركيب ايديولوجي انقلابي عام . تعني الحركة العربية الثورية ، بحكم من طبيعة المرحلة التي تمر بها ، بناء مجتمع جديد . غير أنه يستحيل بناء ذلك المجتمع دون فرض فلسفة حياة او ايديولوجية انقلابية جديدة ، ومطلق حركة لا تنبور في هذا الشكل هي حركة عاجزة عن بناء المجتمع في تكامله الانقلابي الصحيح . ان جميع النكسات التي اصابته الحركة العربية ، وجميع اشارات الضعف والتفكك كلها نتائج فقدان فلسفة حياة جديدة ، أو بكلمة أخرى ، ايديولوجية انقلابية .

*

يقول الكثيرون ، وخصوصاً دعاة الاتجاهات الفلسفية التجريبية في اميركا وانكلترا ، إننا نستطيع التحقق مما نشاهده فقط ، وان المفاهيم العقائدية او التراكيب الايديولوجية ، باعتبارها مدركات مجردة او افتراضية وتصورات ذهنية تخرج عن نطاق التجربة او التحليل العلمي ، لا يمكن التعبير عنها بسنن عامة أو شكل علمي . ولكن المذاهب العقائدية هي وقائع تملأ السمع والبصر ، وهي تخضع للملاحظة والتحصيل والتحليل . فأين اذن هي الوقائس التي تزيد واقعية على المادية الدياكتيكية او مبدأ الصراع الطبقي ، على الدولة

المطلقة او مفهوم الفوهرر ، على مفهوم حقوق الانسان او المفهوم المسيحي ، على مظاهر الوثنية أو الطوطمية ؟ أي واقع هو اكثر واقعية واكثر حسية من تجارب الافراد الذين عانوا ولا يزالون يعانون تلك المذاهب ؟

ان فيورباخ نفسه أكد بأن أطوار تاريخ الانسانية تتميز عن بعضها بعضاً بتحويلات دينية فقط . وإنجاز ذاته لم يتردد عن الاعتراف بأن هذا المنطق صحيح ولكنه ينطبق على الاديان العالمية الثلاثة : البوذية والمسيحية والاسلام ، لأن الأديان القبلية والقومية نشأت عفوية ولم تتخذ طابعاً تجسيمياً ، كما انها خسرت كل قوة على المقاومة عندما زال استقلال القبيلة .

تؤثر هذه التراكيب الايديولوجية في نفسية المجتمعات ، وتحدد نظرتها الى العالم ؛ فان كان الله الواحد او آلهة الوثنية غير موجودة ، وليس من دليل على ذلك فيما لا شك فيه أن الايمان بهذا الوجود أثر في تحويل الثقافة ، وتحديد سلوك الافراد والمجتمعات ، كما لو كان الامر واقعاً تجريبياً ؛ واذا كانت الاديان أو حرية الارادة أو الحقوق الطبيعية من تصورات الخيال ، وليس لها وجود موضوعي ، فيما لا شك فيه أن الايمان بها كان له اثر لا يقل عن الاثر الذي تمتعده لو كانت حقاً موضوعية تجريبية . فالعصور والمجتمعات التي عايشتها ، عبرت عن ذلك بكل قواها النفسية . قد تكون الفرويدية مثلاً غير موضوعية وغير تجريبية ، ولكنها قبلت بهذا الشكل ، القبول هذا جعلها تؤثر في القرن العشرين ، كما لو كانت موضوعيتها ثابتة بشكل مطلق . كذلك أيضاً الماركسية ، قد تكون لا تتميز بقدر يذكر من العملية التي زعمتها لنفسها ، ولكن الدور الذي تقوم فيه ببناء نفسية مجتمعات وحركات عديدة وفي تحديد العقل الحديث أمر يتم عن تجربة حية تتجاوز كل حجة علمية تجريبية .

ان العالم الذي نعيش فيه عالم مترجم ، عالم مترجم أحداثه باستمرار ، فننأثر بهذه الترجمات ونحيا بها ، لهذا ، كانت الافكار ، في بعض الحالات ، أقوى من الغرائز الطبيعية ذاتها ، ومن الحياة نفسها ؛ فكثيرون من الناس

يفضلون الموت جوعاً بالرغم من وجود الطعام ، لأنهم يؤمنون بأن الطعام الموجود ممنوع عليهم دينياً . أشار هوك في التعبير عن هذه الناحية ، بأن السحر والسحرة أمر غير موجود وخرافة من ناحية علمية تجريبية ، ولكن مشكلة السحر والسحرة أثرت تأثيراً كبيراً في تاريخ أوروبا وقضت على حياة الملايين .

قال دانيال وبستر عن الثوار الأميركيين أنهم ذهبوا الى الحرب بسبب مقدمة ، وحاربوا سبع سنوات في سبيل بيان .

ان المبدأ القائل بأن الأرض جسم مسطح كان مبدأ غير علمي ولكنه ساد وقائع السفر في البحر لقرون عديدة . لقد كان يمنع ، في كلمة مامفورد ، بحارة القرون الوسطى من التوغل بعيداً عن الشواطئ بشكل أشد من تهديد المدفع .

قد تكون مبادئ لوث هولوسة من ناحية علمية تجريبية ، ولكن تأكيدهم على الضمير الفردي مهّد الطريق أمام مبادئ المساواة والحرية والتمثيل الشعبي وحق تقرير المصير ، التي أصبحت فيما بعد قاعدة مجموعة من الثورات اضطرت ليس باسم كرامة البعض ، بل باسم كرامة الجميع .

كانت هذه المواقف المعاندية دائمة الأثر في التاريخ وتشكل لحمته . لهذا رأى جوته أن أهم قضية في تاريخ الإنسان ووضعه هي قضية الخصام بين الايمان والاحقاد ، وأن الادوار التي يسودها الايمان هي احسن ادوار الانسان . لا شك ان جوته يلقى أذنساً صاغية فيما يتعلق بالشر الأول ، اما فيما يتعلق بالشر الثاني فمن الممكن ، وكثيرون قالوا بذلك ، تقديم حجة أقوى تقول ان الادوار التي ضاع فيها الايمان هي اجمل ادوار الانسان . ان تولستوي جعل من الايمان احدى القوى الاساسية التي يعيش بها الانسان ، كما رأى أن ققدانه يعني في الواقع انهيار الفرد والمجتمع . ان عدد الفلاسفة والمفكرين ، الذين كشفوا عن دور الايمان بقطع النظر عن موضوعيته او صحته ، كثيرون .

إن المأساة الانسانية الأولى التي عاها بعضهم كنيثشه وكافكا كانت
مختصر ب : ليس هناك من إله ولكن يجب أن يكون هناك إله .

فان كان هناك مفكرون كثيرون كفار ، او دركهايم ، او باريتو ، او
يونج ، او فروم ، او هكسلي ، او راسل ، او لوبون ، او ماك دو جل اظهروا
اهتماماً بدراسة الدين ، فليس لأنهم يؤمنون بأي دين من الأديان ، كما ان التأكيد
على قصور التفسير الطبيعية المحضة لم يكن يعني عند هؤلاء ولأهّ لدين معين او
منطق ديني في الحياة . ان انشغالهم بالموضوع لم يكن تعبيراً عن ايمانهم ، بل
تعبيراً عن اهتمامهم بظاهرة اجتماعية ذات اهمية كبيرة .

لهذا ، يجب عند دراسة التجارب الايديولوجية الانقلابية في التاريخ أن
ننظر اليها في جميع مظاهرها من المسيحية حتى النازية . فكما اننا ، في دراسة
طبيعة الدين ، يجب ان نشمل منظمي الحروب والمذابح وشق الوان التعذيب ،
كما نشمل أوجستين وسان فرنسيس ، تلك هي الحال أيضاً في دراسة
الايديولوجية . بجميع ما تركز عليه أبعادها من واقعية ؛ إنها دراسة لاتطوي
على إبرة محاولة في تقييم العقائد والمذاهب والايديولوجيات التي تكن وراء
الانقلابات ، وقيمتها الاخلاقية او الفلسفية او المفاضلة بينها من هذه الناحية ،
إنني أحاول فقط أن احدد الشكل العام للايديولوجية الانقلابية دون مفاضلة
بين المضامين التي تتخذها عبر التاريخ .

على المفكر الاجتماعي أن يدرس التجارب الايديولوجية الانقلابية في
واقعتها الجردة الصارخة ، بتجرد وموضوعية العالم الطبيعي ، ودون اي تقييم .
ولكن كثيرين هم الذين كانوا يحاولون دائماً ان يحددوا الانقلابات والتجارب
الايديولوجية الانقلابية تحديداً تقييماً يتجانس مع بعض القيم التي يؤمنون
وبيشرون بها ؛ فهناك مثلاً من يرى أن الثورة الشيوعية في روسيا ليست ثورة ،
لأن الثورة والعنف لا يلتقيان . وهناك من يرى أن صفة الثورة تقتصر على تلك
الأدوار التي يزيد ويتسع فيها نطاق الحرية . ولكن تاريخ الانقلابات والثورات

هو تكذيب صارخ لتحديدات كهذه ؛ كانت الثورات دائماً تعتمد العنف ، وكانت دائماً تحد من الحرية . اما القول بأن هذه النواحي السلبية في الثورات جانبية لا تتصل بحقيقتها أو أنها مظاهر رجعية ، وهو موقف ينتجيه بعض المفكرين عادة في محاولتهم تحرير الثورات والانتفاضات من بعض المتناقضات التي تقع فيها ، فهو قول مردود . فان كانت جميعها تعاني هذه المظاهر أصبح من العبث العلمي وصفها بأنها مظاهر عرضية . ان ارنست مثلاً ترى ، على العكس من ذلك ، ان الحرية وجدت لنفسها مكاناً احسن في البلدان التي لم تقم فيها ثورات ، مهما كانت السلطة القائمة فيها قاسية ، وأن هناك حريات مدنية في البلدان التي فشلت فيها الثورات اكثر من تلك التي نجحت فيها .

ان منهجية العلم هي دراسة الوقائع بشكل موضوعي مجرد ، ودراسة التجارب الايديولوجية ، كالدراسة هذه ، تكون علمية إن هي حققت هذا الشرط ، وهذا ما نحاول عمله ؛ وعلى كل دراسة تعتمد على المنهجية العلمية في تحليل الايديولوجيات الانقلابية ان تكون تجريبية الى ابعد حدود الكلمة ، أي أن عليها ان تقوم بتحقيق استنتاجاتها عن طريق تحرّي الوقائع وليس عن طريق التفكير المجرد عن طريق الاستقراء وليس عن طريق الاستنباط . صحيح ان متابعة المنهجية العلمية في موضوع كهذا لا تستطيع أن تقوم بالتجارب بغية تمحيص نظرياتها ، اي بملاحظة التحولات الجارية في المظاهر التي تدرسها ، عن طريق احداث قصدي لتغيرات في الاوضاع التي تنشأ فيها . ولكن التجارب ، في هذا المعنى ، ليست الاساس الوحيد للمعرفة التجريبية ، فهناك ايضاً الملاحظة ، وهو الاسلوب الذي تستخدمه عندما لا تستطيع ان تحول الاوضاع التي تنشأ فيها المظاهر . فبالرغم من أننا لا نستطيع ان نجري التجارب في دراسة فلسفية للايديولوجيات الانقلابية لا يمكننا ان نتحرر من واجب دعم استنتاجاتنا وتبريرها باعتماد التجارب التاريخية ، واعتمادها في جميع ما تقدمه من امثلة .

ليست مظاهر العنف والتعصب والاستبدادية مثلاً من احتكار النازية كما نوحى بذلك عدة دراسات حديثة ، كدراسة «الشخصية الاستبدادية» لأدورنو

التي تقف على الشخصية النازية فقط ، وكدراسة بريقتون في الثورات وهي تسقط من حسابها النازية وتقتصر على الثورات الفرنسية والشيوعية والانكليزية والاميركية . انها دراسات تتركز في معظمها على ما يُسمى بثورات اليسار وثورات اليمين ، وهي في الواقع تسميات مبهمة تتغير في معناها من مرحلة الى أخرى تبعا للموقف المعائدي التقييمي الذي يتخذه الباحث تجاهها . ان اول فروض المنهجية العلمية تلازمنا بدرس الظاهرة التي نعالجها بالتجرد ذاته في جميع اشكالها . نستطيع من ناحية اجتماعية أن نُدرك مثلا كيف ان الدراسات التي قامت في الغرب اثناء العقدين الرابع والخامس من هذا القرن ، انتقدت ما أسمته « بالاستبداد اليميني » ، وكيف انها تتركز الآن على ما تسميه « بالاستبداد اليساري » . ولكن هناك في التاريخ اشكالا أخرى من هذا الاستبداد ، وكل دراسة فلسفية اجتماعية رزينة يجب ان تقارن بينها كلها او بين أهمها . وما نحتاج اليه لا يقتصر على شكل واحد من اشكال الظاهرة التي ندرسها . ففي موضوع الثورات مثلا ، على أية دراسة عميقة لظاهرة الثورات ان تشملها في جميع اشكالها ؛ وينطبق الشيء ذاته على دراسة التجارب الايديولوجية الانقلابية التي يجب ان تمتد اليها كلها او الى أهمها أي يجب ان تكون فلسفية اجتماعية .

تتبع هذه الدراسة طريقا فلسفيا تاريخيا ، فتصف وتحلل الخصائص والميزات العامة التي تشارك فيها جميع ما يمكن ان نسميه بالايديولوجيات الانقلابية . ان الايديولوجية ، في هذا المعنى ، هي اية فلسفة حياة تفسر علاقة الانسان بالمجتمع والتاريخ تفسيراً عاماً شاملاً يكشف عن منطق التاريخ وسركته . والانقلابية في الايديولوجية هي اية ايديولوجية تفسر هذه العلاقة من جديد ، فتنتقض فلسفة حياة الوجود القائم وما يأتي معها من نظم وقيم . ان عبارة جديد هنا ، لا تعني ان عناصرها يجب ان تكون جديدة - ان من الصعب جداً ان نجد في هذا المعنى ايديولوجية جديدة واحدة في التاريخ - بل ان تهدم ، باسم مفهوم جديد في الانسان والحياة لم يتعوده الناس بعد ، الايديولوجية

التقليدية القائمة ، وتحاول تحرير العقول والنفوس منها باسم المفهوم الجديد الذي يُريد ان يحل محلها في تحديد وبلاورة جميع مظاهر الحياة على صورته . اما الدرجة الانقلابية التي تتحقق في الايديولوجية ، والانقلابية تختلف طبعاً من ايديولوجية الى اخرى ، فانها ترتبط بمقدار التكامل الذي يتحقق لها في التفسير الجديد الذي تعطيه عن الانسان في علاقته مع التاريخ ، وبمقدار الرفض الذي تواجه فيه الوجود التقليدي .

مفهوم الايديولوجية الانقلابية الذي نبديه مبني اذن على قاعدة علمية ، لأنه نتيجة مقارنة عامة لتجارب انقلابية تاريخية ، يمكن الرجوع اليها والتحقق منها . ان العالم المادي نفسه الذي نتصل به عن طريق أحاسيسنا وفي معاناة مباشرة ، وليس عن طريق القوانين العلمية ، هو عالم بعيد أيضاً عن السنن الموضوعية التي يكشف عنها المختبر . ان الشجرة التي نتأمل في جلالها او جمالها قد تكون مركبة من مجموعة لا نهاية لها من الذرات ، ولكنها لا تتكشف لنا عن ذاتها ، كما لا ندرك أنها كذلك . ان هذه الشجرة العلمية بعيدة كل البعد عن وقائع حياتنا اليومية او وضعنا الانساني ، ولا يمكن النظر اليها بشكل يتميز بأية قيمة انسانية . هذا ينطبق على كثير من الحقائق العلمية الموضوعية التي لا تتأخر عن اعطائها ولاءنا الفكري ، ولكنها تعجز عن الانسجام مع الحياة كما نحياها . ليس لون الوردة توجهات في الاثير ، وهو يمثل في تجربتنا الانسانية حقيقة تختلف تماماً عن الحقيقة التي يمثلها في المختبر . فكما ان احساسنا يفرض علينا اعطاء لون الوردة او الشجرة حقيقة هي غير حقيقتها الموضوعية ، كذلك ايضاً الايمان بالايديولوجيات الانقلابية في شتى ألوانها كان دائماً اهم بالنسبة الى سلوك الانسان وتحولات الوضع الانساني من أي مبدأ علمي ينفي موضوعيتها أو صحتها العلمية والتجريبية .

يصف كراتش الحياة ، من هذه الناحية الانسانية المحضة ، بأنها فن يتبعه الانسان تبعاً لموجبات ذاته ، وليست علماً يتقيد بنتائجه . فالطبيعة لا تنطوي على مقاصد تتوافق مع اهواء الانسان ، او اهداف تفتح لمنازعه وميوله

فتجعل من الممكن له ان يجد في اهدافها تحقيقاً لما يصبو اليه .

تخسر الحياة رونقها ويفقد الوضع الانساني معناه إن نحن رأينا فيها فقط وقائع واحداثاً ومظاهر تتجمع وتتابع دون قصد ، ولكنها يسترجمان الرونق والمعنى عندما يرتبطان بحقيقة تسودهما . فدون حقيقة من هذا النوع تنكشف انسانية الفرد لأن الحياة ، على صعيد انساني ، تعني الوجود امام معنى ، ومعنى مطلق . دراسي هذه اوحى بها تفكك الوجود العربي ، والفراغ الايديولوجي الذي يلزم الحركة العربية ، والاعتقاد بأن اقرب الطرق الى معالجة التشويه الذي يحيط بها وما يتبعه من تمثر هو مقارنة الادوار الانتقالية الانتقالية في التاريخ ، والكشف عما يسود هذه الادوار من اتجاهات او سنن . ان ذلك يعني الكشف عما يرقب الحركة العربية الثورية من مصير ، او بالاحرى ، الطريق الذي يرقبها لأنها حركة تمر في دور انتقالي ياتل تلك الادوار الانتقالية . فان كانت تلك الادوار عبرت عن ذاتها بايديولوجية انتقالية معينة ، وجب اذن ان نرقب قيام ايديولوجية انتقالية مماثلة

لنها دراسة لا تتبع طريق اللاهوت فتأمل في طرق القدرة الالهية وفي الكشف عن علاقتها بالعالم ؛ وهي لا تتبع التقليد الميتافيزيقي فتحاول الكشف عن طبيعة الكون او العالم ، وهي لا تحاول أن ترجع التاريخ الى بعض اطواره البدائية الاولى كالمقلاية ، او تفسير حركته بأسلوب هيغلي او ماركسي يحمل منه تعبيراً عن مبدأ واحد يسوده ، وهي تتبع طريقة كونت او سلسر او مورجن ، فترى في الاجتماع حركة تنتقل عبر اطوار معينة كي تنتهي في طور نهائي يعطي التاريخ معناه ، ولكنها تحاول ان تقارن الايديولوجيات الانتقالية المختلفة في التاريخ كي تكشف عن الخصائص المشتركة بينها ، والعناصر التي يتشكل منها التركيب العام الذي يسودها .

إن من يدرس هذا الكتاب يرى إذن ان هناك مفهوماً فلسفياً اساسياً

واحداً يسود جميع اجزائه ويربطها في وحدة منسجمة . انه ينطلق من مفهوم ثوري ايدولوجي واضح كي يصل عن طريق الاستقراء العلمي وبسلسلة منطقية ، الى الكشف عن واقع الانقلابات والثورات المعقد .

ليس ههنا الآن تحديد الايدولوجية الانقلابية ، ولا ان يكون هذا المفهوم الاساسي حقيقياً في شكل مطلق ، بل ان يكون ملائماً ، أي قادراً على اعطائنا تفسيراً منسجماً عن الواقع الذي ندرسه . هذا هو اسلوب جميع العلوم التي تحتاج الى مدركات أساسية . فالتعميم اساس العلم وكل منهجية علمية . وعندما نحاول تفسير واقع ما نلاحظه ذلك يعني دمج في سنة عامة . فإن نحن لم نطرح من حسابنا المميزات الفردية والاضاع الخاصة التي تعايش ذلك الواقع ، يصبح أي تعميم أو مبدأ او سنة عامة مستحيل . حاول الانسان طيلة عشرات من العصور ان يأمر الطبيعة ويتحكم بها عن طريق قواعد يحملها اليها من الخارج . انها الطريق الروحي الذي يعتمد على دين وصلاة وسحر . ولكن الانسان ما لبث بعد تجارب لا تقع تحت حصر أن لاحظ بأن الطريقة الوحيدة التي يستطيع بها ان يتحكم بالطبيعة هي ان يطيعها . ان سوفي عبّر عن ذلك عندما رأى ان اكتشافات العصر الحديث المتعددة تعود كلها الى شيء واحد هو « الكشف عن ارادة الاشياء » . وهكذا نحن ايضاً ، ان اردنا أن نحقق ما يمكن ان نسميه بالانقلاب العربي ، وجب علينا ان ندرس علمياً حقيقة الانقلاب في التاريخ ، والعناصر التي تتألف منها ، والمنطق العام الذي يسودها فنطيعه ونعمل بوجهه .

ان الفائدة المرجوة من التاريخ هي مساعدتنا في تحديد مصيرنا ، وفي تجنب الاخطاء التي رافقت الادوار المماثلة للدور الذي نمرّ به ، وفي الكشف عن الاتجاهات التي تسوده . لهذا ارجو ان تفيد الحركة العربية القومية الثورية من تجارب التاريخ فلا ينطبق عليها قول هيجل : « لم تتعلم الشعوب شيئاً من التاريخ » .

الطريق الوحيد لاشادة التنظيم الفكري الايدولوجي في الحركة العربية

الثورية ، وازالة المفاهيم السطحية والمنهجية التي ترافق المعنى الانقلابي فيها ، هو دراسته في مظاهره التاريخية المختلفة .

والمقارنة او امكانات المقارنة اول شرط في اية دراسة علمية . ان للحركة العربية القومية قدراً خاصاً بها وهو المستقبل الذي تنشئه لذاتها . ولكن يستحيل عليها تحضير هذا المستقبل دون معرفة الماضي . فمعرفة هذا الماضي هي التي تكشف لها اتجاهات الانقلابية العميقة وتبصر طريقها في اتخاذ المواقف التي يجب عليها اتخاذها في بناء مستقبلها . تكون دراسة الوقائع الاجتماعية ذات فائدة عندما يمكن ترتيبها بمجموعات محددة ، بشكل يسمح بالكشف عن اتجاهات المجتمع والتاريخ . ان العلم هو تحويل التعدد الى الوحدة ، وهو يحاول ان يفسر مظاهر الطبيعة او الاجتماع ، التي لا تقع تحت حصر ، بتجاهل ذاتية الاحداث والاشياء والتركز على العناصر المشتركة بينها ، ومن ثم استنتاج بعض السنن التي تسودها وتغطيها معنى . هذا الميل الى فرض النظام على الفوضى ، والوحدة على التعدد ، والانسجام بدلاً من التناقض ، قد لا يكون نوعاً من الغريزة الفكرية ، او قوة عفوية دافعة في العقل ، كما حاول هكسلي مثلاً تحديده ، انه ، وهذا لا شك فيه ، خاصة اساسية في الفكر او العقل تأتيه من معاناة الوضع الانساني .

الدراسة هذه في منهجيتها ، لا تتعارض مع المنهجية العلمية التجريبية وان كانت تدلي ببعض الاستنتاجات التي تتجاوز الترتيب او التجميع المحض للتجارب . انها تعتمد تحليلاً تجريبياً للموضوع ، اي انها تقتصر على ملاحظة المظاهر والوقائع وترفض تطبيق اية اعتبارات ماورائية . هذا التحليل هو تحليل مظهري ، اي انه يهتم بالاحداث والتجارب والوقائع ، وحقيقته تقوم في واقع وليس في أحد الاحداث المجردة . فمتى تتكلم عن وقائع الايديولوجية الانقلابية ، يهتم هذا النوع من البحث بوجود الوقائع وليس بصحتها ، بواقعها وليس بمنصر الحقيقة فيها .

*

القضية الأولى في التعريف ليست الكلمة التي نستخدمها بل المظاهر النفسية والاجتماعية والثقافية التي يعود اليها . فليس هناك ، في الواقع ، أي اعتراض في استخدام أية عبارة أو كلمة لثنيان أحد المعاني التي نريدها ، شرط أن نعين المعنى بوضوح . ان الكثير من المشاحنات والخصومات الفكرية الفلسفية ترجع الى الخلط بين التحديد والمظاهر التي يحاول التعبير عنها ؛ لقد كان بإمكان الفكر الإنساني أن يوفر الكثير من الجهد والنشاط والوقت لسو احتفظ دائماً بهذه العلاقة وانطلق منها .

اننا ، عندما نقرأ في أحد الكتب الفلسفية مثلاً ، كلمات كالـعقل ، العقلانية ، الدين ، القانون الطبيعي ، الطبيعة الانسانية ، الحرية ، الذات الخ... لا نرغب أن نجد معناها في صورة تحملها في ذهننا ، أو في حادثة ندركها ادراكاً مباشراً . لهذا كان أول ما يجب صنعه أن نسأل عما تعنيه هذه أو تلك من الكلمات ، تبعاً لفرضيات وفلسفة الدارس المستقصي . فعندما يُقال ان الماركسية أقل مثالية وتنكراً للدين من الغرب فإننا نستعمل في الواقع ، كلمات لا قيمة لها ، لأن قولنا يفترض ان الكلمات تنطوي على المضمون الفلسفي ذاته شرقاً وغرباً ؛ فإن نحن أتبعنا التحديد الغربي للدين ، أو المفهوم العام الذي يحمله عنه لوجدنا أن ادياناً شرقية كالـبوذية والكونفوشية تنحو شطر الاتحاد . يجب الانتباه الى ان الكلمة ذاتها في مذاهب فلسفية او دينية مختلفة تعني اشياء مختلفة ومتناقضة ، وهذا يفرض علينا أن نكرن على بيئة من المعنى الذي نعطيه للكلمات عند استخدامها أو عند الرجوع اليها . كانت الكلمات عاجزة دوماً عن نقل ما يُراد منها ، وقاصرة في تصوير ما يُنقل بواسطتها . فمن افلاطون الى يومنا هذا ، كان المفكرون يعانون من هذا النقص ويشورون ضده . أسمى جون بولمان هذه الظاهرة « الارهاب في الادب » أي عدم الثقة بقدرة اللغة على التعبير عما يُطلب منها .

ان الابهام الذي يُحيط بمعنى الثورة يسمح باعطائها مفاهيم عديدة ؛

يرجع ذلك الى تعدد الاشكال الثورية ، والى طبيعة المظاهر الاجتماعية التي يسودها تعقيد كبير . فهناك من يقصر معنى الثورة على استبدال طبقة حاكمة بطبقة اخرى . وهناك من يرى الثورة باستبدال نظام سياسي شرعي قائم بأسلوب غير قانوني يستند على العنف . لهذا ، يجب أولاً وقبل كل شيء ، تحديد المعنى او التحولات الاجتماعية النفسية التي ندلّ عليها ، او نريد تمييزها بالتعريف الذي نستخدمه . كما ان هناك ايضاً من يذهب في تحديد معنى الكلمة بعيداً فيرى ان هناك ثورة عند قيام فئة ما بالاستيلاء على السلطة واستخدام العنف . لا شك ان هذا تحديد خاطيء عاجز ؛ فالعنف السياسي لا يعني قيام انقلاب ، بينما قيام انقلاب ما يعني العنف السياسي . ان جميع الانقلابات الكبرى اعتمدت على العنف الذي كان دائماً يرافقها . اما ان العنف السياسي لا يعني الانقلاب فذلك ظاهر جلياً في الثورات العديدة التي تعرضت لها اميركا اللاتينية ، والتي كانت تقتصر على تغيير رجال الحكم فقط ، فلا تمتد منهم الى النظام الاجتماعي او السياسي او العقائدي .

تفيد الثورة في المعنى الماركسي تغيير علاقات الملكية والانتاج ، ولكن معظم المفاهيم العامة الجارية في الثورة تمتد الى ثورات سياسية لا تنطوي على تغييرات في علاقات الملكية . ان هوك يلاحظ بان الماركسيين انفسهم يصفون كومون باريس بالثورة الاجتماعية ، على الرغم من كونها لم تحاول خلق الاشتراكية . ان برينتون يحاول ان يتجاوز هذا النقاش حول تعريف الثورة فيقول بما ان الحركات التي يتركز عليها كتابه تسمى عادة بالثورات ، فانه يسميها هو ايضاً بالثورات .

إن أي حكم تجريه على أي انقلاب من الانقلابات يفترض حكماً على الانقلابات جميعها ، أي يجب ان يكون حكماً نستمد من مفهوم عام في الثورات والانقلابات كظاهرة اجتماعية تاريخية عامة وكتحول جذري في اقدار الشعوب . اما الأحكام الاخلاقية حولها فهي في عبارة بارديبايف أحكام عابثة دون فائدة كآية أحكام أخرى من هذا النوع نثيرها حول الحروب

والزوال أو الفيضان . فعندما أقول ان المسيحية او الاسلام او الكونفوشية أو ثورة عام ١٧٨٩ ، او عام ١٩١٧ ، او النازية ، عند ظهورها وفي ابتدائها الديناميكي ، بانها انقلابات كبيرة فأنني أعني أن الحركات تلك كانت تحولات كبيرة في التاريخ احدثت فيه تغييرات في المشاعر والأفكار ، والتقاليد والقيم ، والنظم الاجتماعية والسياسية ، والاحاسيس الفنية السائدة . انها انقلابات لانها اعطت المجتمع ذاتية روحية ونفسية جديدة ، والعقل اتجاهاً جديداً في الاخلاق والسياسة والفن والاجتماع والادب والعلم . ان الحكم عليها او قياسها يجب ان يتم على ضوء هذه التحولات ودرجتها ، وليس على اساس اخلاقي . كما ان ايسة محاولة تقرر تحديد الثورات والانقلابات بمعان أدبية هي محاولة غير علمية . فالعاني قد تكون أداة فعالة في القضايا السياسية أو اشكال الصراع فيها ، ولكنها تكون عثرة عندما نستخدمها في تحديد اتجاهات تاريخية اجتماعية وفي تحديد وقائعها . إن كلمة انقلاب تعني في هذه الدراسة كل حركة ثورية تعطي ، أو بالأحرى تحاول ان تعطي المجتمع تركيباً نفسياً وروحياً جديداً ، يقتلع جذور التركيب التقليدي البائد ويحول جميع مظاهر الاجتماع بما يتناسب مع التركيب الجديد . أما استخدام كلمة انقلاب بدلاً من ثورة فيرجع الى كون كلمة انقلاب تنطوي على عمق وجذرية ايجابية في التغيير والتحويل لا تنطوي عليها كلمة ثورة . ان ما يصنع الانقلاب ليس العنف او حتى تغيير النظم السياسية الاجتماعية في ذاته ، بل التحول الجذري في النفسية العامة ، وفي موقف الحركة او المجتمع العقائدي من الحياة . ان النقطة الاساسية في هذا التعريف هي تحديد الانقلاب كتحويل عقائدي روحي ونفسي يخلق شخصية الفرد او المجتمع من جديد . لهذا ، وكى تصح التسمية التي اعنيها في الانقلاب ، يجب ان يجري تغييراً عميقاً في وجود الانسان ، وفي موقفه من التاريخ ، وفي نظرته الى الفرد والحياة . ان جميع الانقلابيين الكبار اعتبروا مشكلة الانقلاب مشكلة تحول أخلاقي وروحي وعقائدي ولهذا فان الحل كان يرتبط بنشوء فلسفة حياة او ايدولوجية جديدة

اذ دونها يستحيل نشوء التحول المقصود . ان هؤلاء الانقلابيين كانوا يتخذون في نظر الاتباع صفة الانبياء والرسل بسبب ما كانوا يحدوثونه من وحي وايمان . ان الانقلاب الحقيقي في هذا المعنى يستحيل حدوثه على أسس اقتصادية او سياسية لان انقلاباً ، من هذا النوع ، ينبع من مصدر مثالي اجتماعي يعجز عن بلورته ميل الى اجراء تغييرات سياسية او اقتصادية فقط . ان الانقلابي يجب ان يؤمن ، في الواقع ، بعالم جديد كي يتمكن من تحقيق انقلابه وتجديد دنياه . والجماعات التي تسرع الى انجاز تحولات انقلابية عنيفة كبيرة تشعر عادة انها غلّك قوة لا تقاوم ، تعتمد عليها دوماً . والاحيـال التي تصنعها تؤمن ايماناً يتجاوز حدود المعقول بقدرتها وفعاليتها هذه القدرة على بناء التاريخ من جديد . لا يعتر الانسان بذاته ابداً في جميع ادواره التاريخية ، اعتزازه بها في المراحل الانقلابية . وقف توكفيل مدهوشاً امام هذه الظاهرة في الانقلاب الفرنسي ، لانه لم يجد في ماضي الانسانية كله ما يشابه ذلك الدور اعتزازاً بالنفس ، والظاهرة نفسها تطالعتنا في الانقلاب النازي وفي الانقلاب الشيوعي وفي كل انقلاب تاريخي . فالشيوعيون ، وقد صمموا تصميماً مطلقاً على بناء عالم جديد اعتمدوا من أجل ذلك على ايمان مطلق بالايديولوجية الماركسية . والايديولوجية النازية التي لم تكامل وتناسق كالايدولوجية الماركسية استطاعت ان تولد نفس الايمان في مذهبها .

ان الخاصة الاساسية في الانقلابات الحديثة اوفيا يسمى بالنظم السكلية ليست اقتصادية او سياسية أنثروبولوجية اي ان القوة الدافعة لها ، او القصد الاساسي منها ، ليس التوجيه السكلي للاقتصاد والاجتماع والتعبير عن ظاهرة تخص الشعب الروسي ، والالماني ، والفرنسي ، او سيادة اوتوقراطية تقدم بها اقلية معينة ضد الاكثرية . تلك الخاصة هي نشوء ايديولوجية جديدة تحاول ان تخلق انساناً جديداً . التغيير الاساسي في نظام الدولة والحكم ، أو في نظام الملكية والتركيب الطبقي ، لا يكفي وحده لاعطاء تعريف عام للانقلاب الكبير ، لان تعريفاً كهذا ، وخصوصاً بعد الانقلاب

الفرنسي ، وبعد قيام الانقلاب الشيوعي والانقلاب النازي ، هو تعريف قاصر عن ضبط حدود الانقلاب . انه تعريف ينكش ويمعز عن الامتداد الى جميع المظاهر الانقلابية وضمها في وحدة عامة .

ان المفهوم الذي يرى في مبدأ اخضاع الفرد للدولة الخاصة الاساسية في الحركات الكلية يعود الى تأكيد المفهوم على دور الدولة . والوقوف عند الدولة وعدم تجاوزها في هذا التحديد يعني أن الدولة في ذاتها هي القصد الاعلى الذي يتركز عليه النظام الكلي ؛ وبما ان الدولة نظام يتركز على السلطة السياسية وتوزيعها ، ادعى الامر الى اعتبار المهدف الاساسي في النظم الكلية الحديثة هدفًا سياسيًا يدور حول الدولة ، ولكن هناك في التاريخ مستبدين عديدين لم تنطبق الصفة الكلية او الانقلابية عليهم ؛ فالدكتاتوريات التي أقامت النظم الكلية قليلة جدًا . اما تفسير هذا التباين فيجد جوابًا له عندما تتجاوز النظم حدود السلطة السياسية ، وتتساءل عن المقاصد والاهداف التي تسمى اليها ، لأن كل نوع من النظم التي تعبر عن تلك السلطة ينطلق من اهداف معينة تتجاوزها . لهذا كان من الضروري التساؤل عن القصد الذي تسمى اليه السلطة لان فيه تنشأ الخاصة الاساسية التي تميزها .

لذلك ، يجب ايضاح المعنى الذي نعطيه لكلمة ثورة او انقلاب ، ايضاحاً يتجرد من الابهام والغموض . انها هنا تعني نشوء ايدولوجية جديدة أي فلسفة حياة ، تفسر علاقة الانسان بالمجتمع والتاريخ تفسيراً جديداً ، يحدد النظم والعلاقات الاجتماعية السياسية وعلى الاخص ولادة شخصية روحية نفسية جديدة نتيجة انبثاق الايدولوجية . فكلمة انقلاب هنا تعني تغييراً جذرياً في نظم الوجود التقليدي القائم ، ينقضه ويلغيه في جميع أبعادها من الناحية الروحية الى الناحية الاقتصادية . وبما أن ذلك لا يتحقق دون فلسفة شاملة تقدم له ، ودون موقف عقائدي عام يولد الطاقة الاندفاعية والنشاط الضروري ، فان الانقلاب يصبح تغييراً جذرياً في موقف الانسان الايدولوجي من الحياة ، يمتد الى النظم الاجتماعية والسياسية القائمة ، ويحولها تبعاً لمنطقه الخاص . ينكشف

لنا هذا التحديد في دراسة الانقلابات الكبرى عبر التاريخ ، من دراسة الفكر الثوري ، ومن التدقيق في الآمال والأشواق التي داعبت خيال الانقلابيين . عبر مازيني عن ذلك بقوله ان كل ثورة هي من صنع مبدأ يحظى بقبول عام ، كأساس ينطلق منه إيمان جديد .

ان النهضة مثلاً ليست انقلاباً في هذا المعنى ، لأنها ، وان كانت قد حلت نظرة جديدة الى الانسان ، فانها عجزت عن تنظيم نظرتها في حركة سياسية انقلابية ، أو في تركيب عام شامل لشق نواحي الوضع الانساني . لقد كانت تتوسط التيارات الفكرية الحديثة التي ساهمت دائماً في توليد الانقلابات ، ولكنها لم تكن بمجد ذاتها انقلاباً بالمعنى الصحيح .

يطلق المؤرخون عادة صفة الثورة على حركات التمرد التي عمت أوروبا عام ١٨٤٨ ، ولكن هذه لم تجر تحولاً عاماً من النوع الأنف الذكر ، كما انها لم تكن تنطوي على « خيال » هذا التحول ، إذ انها اقتصرت على تدمير جزئي عام للنظام الحقوقي القائم ، والقوانين التي توزع السلطة بين الحاكم والمحكوم . يستطيع المؤرخ ولا شك وصفها بالثورة او الانقلاب ، ولكن يجب ان يكون تحديده واضحاً بيناً صريحاً ؛ هكذا تحديد يختلف عما تميزته هذه الدراسة ، والذي يعني تحولاً عاماً للعقل الانساني في شق أبعاده . هناك مظاهر ثورية ، أو بالأحرى مجموعات متعددة من المظاهر الثورية ، المهم في أي تعريف نعطيها لكلمة انقلاب هو المجموعة التي يعينها بينها وليس الكلمة بمجد ذاتها . ترجع هذه الكلمة في هذه الدراسة الى تلك المجموعة من المظاهر الثورية في التاريخ ، التي كانت أكثر شمولاً وأكثر جذرية من غيرها ، والتي لم تكن تقتصر على النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، بل تنهضها فتحاول ان تلغي الوجود التقليدي الفناء تاماً في جميع أبعاده ، وجميع نظمها ، وبالأخص في نظمها العقائدية ، وتراكيبه الروحية ، ومواقفه النفسية ، بغية بنائه من جديد .

ان تحولات من هذا النوع الذي يعين أطوار التاريخ الكبرى ، لا تحدث

فجأة أو نزولاً عند ارادة حركة غرد . تكون جذورها عادة عريقة ،
وماضها ماضياً غامضاً سحيقاً يمجز الفكر عن تحديد أصوله بشكل
دقيق . فهي نتيجة عمل تاريخي طويل يهيء ولادتها على مهل بتجميع
متواصل متكثف للاحداث التي تعمل في تحضيرها . يأتي العمل الانقلاي
في ذيل تلك التطورات العريقة ، التي تمهد له السبيل ، فتفتح امامه الباب
على مصراعيه عندما تصبح متكاملة ناضجة . فعندما يكون التمرد
الثوري من النوع الذي يقف عند النظام الحقوقي القائم ، محاولاً تدميره
يكون عنفه قصيراً يمتد الى بضعة اشهر او الى بضعة ايام او اسابيع فقط .
ولكن النوع الثوري الانقلاي الذي يتجاوز هذا النظام ويتعداه الى جميع
مظاهر العقل والاجتماع ، فانه لا يكتفي بالعنف فقط ، او بالاحرى بالعنف
السلي ضد النظام الذي يحاول الغاءه ، فالقصد او الدور الاول فيه يكون
للتقييف الانقلاي ، لان الهدف الرئيسي ليس الغاء نظام من هذا النوع ، بل
تحقيق الايدولوجية الجديدة في مجتمع جديد . فهدم النظام الحقوقي القائم
غير كاف لاجراء هكذا تحويل ، ومن المؤسف حقاً ان نرى أن عدداً
كبيراً من المؤرخين والمفكرين ساعدوا في اشاعة هذا المفهوم الخاطيء
للثورة الكبيرة ، فهو يمين ، ولا شك ، تجربة انقلاية او بالاحرى ثورية ،
ولكنها تجربة محدودة والتعريف العام يجب ان يمتد ليس الى جزء واحد من
المظاهر الثورية ، بل الى جميع المظاهر التي يمكنها ان ترافق هذه التجارب ،
أي يجب ان يمتد ، بكلمة اخرى ، الى اكثر المظاهر الثورية نموذجية ، او الى
تلك التي تتمثل بأعلى أشكال تكاملها .

أدنى الابهام الذي يحيط بكلمة « الثورة » والذي يرجع الى حد كبير الى
إهمال أو غموض في تعيين مجموعة المظاهر الثورية التي يرجع اليها التعريف ، الى
اعطائها المفهوم الخاطيء ، مما حدا بنا الى الظن بأن هدم النظام الحقوقي
السياسي القائم ، يقود الى جميع التحولات الثورية التي يمكن احداثها في
الواقع ، دون قيام ايدولوجية انقلاية تثقف المجتمع بشكل مستمر . وما

ساعد أيضاً على انتشار هذا المفهوم الخاطيء هو امكانية تحقيق ذلك بسرعة ، خلال بضعة أيام أو أسابيع ، إن كانت الظروف مناسبة ، ولكن مفهوم الثورة كتحويل عام للحياة الوجدانية الاخلاقية الفكرية والاجتماعية السياسية أمر صعب ، يفرض وقتاً « طويلاً » من التثقيف الانقلابي ، وهذا أمر يستحيل دون الايدولوجية الانقلابية التي اعني . فالتمرد ضد النظام القائم وما يلزمه من عنف لا يعني ابدأ قيام ثورة او انقلاب ، فالثورة في اسبانيا عن طريق فرانكو ، أو في البرتغال عن طريق لازار ، أو في هنغاريا عن طريق هورثي كانت حركات رجعية لانها لم تنقض التقليد العقائدي ، بل عمدت بعنفها وغردها الى حمايته ورعايته . يصدق الشيء ذاته على حركات أخرى كثيرة كالحركة التي تزعمها مثلاً دولفس في النمسا ، وحاولت انشاء دولة تقلد التنظيمات الفاشية ولكنها فشلت في ذلك ؛ ففي الدستور الذي اعلنته عام ١٩٣٤ ذكرت أن الدولة دولة مسيحية اتحادية المانية باسم الله الكلي القدرة الذي تستلم منه جميع القوانين . لقد كانت تنبع ، في الواقع ، من تقاليد ملكية الهاپسبورج الكاثوليكية ، فكانت رجعية وفسلت ، والدكتاتوريات التي نشأت في شرق اوروبا ، بعد الحرب العالمية الاولى ، لم تكن انقلابية او ثورية لأنها لم تكن تعبر عن حركة ترمي الى اجراء تحويل جذري في النظام القائم ، بل على العكس أرادت تثبيت ذلك النظام بالقوة ، ضد القوى التاريخية الاجتماعية التي كانت تحاول احداث تغيير فيه . لهذا ، كان من الغريب حقاً أن يحاول البعض دمج هذه الدكتاتوريات مع الفاشية والنازية ، لأنها لم تجر اي تحول عقائدي عام اولاً ، ولم تكن ثانياً ذات قاعدة شعبية . فهي لم توفق ابدأ في كسب فئات كبيرة من الشعب ، بل نشأت في الواقع كحركات مقاومة ضد الجماهير ، وبالاخص ضد الفلاحين الذين ، بنمو حركتهم ، اربهاو الطبقات الحاكمة اكثر من أي من الحركات الاشتراكية نفسها . ولكن هذه الحركة ، حركة الفلاحين ، لم تكن هي الاخرى انقلابية ، وإن كانت تنطوي على مضمون ثوري ، إذ كانت كما وجد ميتراي في دراسته القيمة « ماركس ضد

الفلاحين» ، حركة نضال محلي محدود ، ضد قيود الرق الاقطاعي ، ولكن دون ان تتميز بأية فلسفة اجتماعية ودون ان تكن صورة نظام جديد وراءها.

نجد في التاريخ تحولات كثيرة لا تقتصر على طرد الطبقة الحاكمة أو إلغاء النظام القائم ، ولا تقف عند انشاء نظم سياسية اجتماعية جديدة تقلب العلاقات الطبقة التقليدية ، بل تتجاوز ذلك الى تغيير شامل لتكوين المجتمع الثقافي العقائدي ، فتعطيه شخصية تاريخية جديدة يبدأ منها دور حضاري جديد ان أي تحديد عام جامع للتجارب الانقلابية والثورية ، يجب ان يمتد إلى جميع الخصائص والميزات تلك ويجب ألا يقتصر على بعض منها فقط . لهذا، أتى مفهوم كلمة انقلاب هنا لا ينطبق على حركات تمرد محدودة او جزئية ، معها كانت عنيفة ، كما انه لا ينطبق على الحركات الثورية الفاشلة التي كان ينقصها الاندفاع الثوري الشامل كثورات ١٨٤٨ ، أو كثورة سبارتاكوس مثلا ، أو ثورات الفلاحين في القرن السادس عشر ، أو ثورة البارونات والماعنا كارثا ، أو ثورات اميركا اللاتينية ، أو الثورات القومية في سبيل الاستقلال ، أو الاضطرابات وحركات العصيان التي تقوم ضد مظالم اجتماعية واقتصادية محدودة ، كالحركات الراديكالية التي ظهرت في غربي الولايات المتحدة النخ ... فهذه كلها تمثل درجات ثورية انقلابية ، ولكنها لا تبلغ درجة النموذج الانقلابي العام الذي تشارك فيه جماهير شعبية كثيفة ، تشعر أنها ذليلة منبوذة ، والذي يرمي الى تدمير المجتمع القائم ككل ، والذي يدرك ان هذا التدمير يجب ان يبدأ اولاً بأسسه العقائدية لأنها هي التي 'تقطعه وحدته وقهره ، والذي يتحد صوفياً بإيديولوجية جديدة تنبثق من فلسفة اجتماعية انقلابية تفسر التاريخ والمجتمع على أساس ثوري ، وتعطي الانسان معنى جديداً لا يمكن ان يتحقق دون بناء مجتمع جديد ، لا يعرف او يتعرف على الوجود التقليدي بل يحاول مستميتاً الانفصال عنه وقطع كل صلة به . هذا النوع من الانقلاب قليل الحدوث ، لأنه يفرض قيام وضعية انقلابية تتميز بفراغ عقائدي هام ، تحمي فيها الرموز والقيم والقواعد العقائدية القديمة ككل ، فيصبح الفرد وجهاً لوجه امام الحياة

والتاريخ دون أي مفهوم انساني يضبط علاقته بها ، لهذا ، كان هذا التحول يحتاج الى دور تاريخي يتميز بقوة دافقة عنيفة تقتلع جذور النظم ، وتشمس المقدسات القائمة ، وتحرر العقل فتجعله عارياً امام ذاته . ففي هكذا دور فقط يمكن للانقلابات الايديولوجية الكبرى أن تنشأ وأن تؤكد ذاتها فتفرض موقفها الايديولوجي على التاريخ . وبامكاننا أن نجد هناك ادواراً تاريخية طويلة لا تعرف مثل هذه المواقف بينما نجد هناك ادواراً أخرى تكافرت فيها . ان العصور الوسطى مثلاً لم تعرفها لأنها كانت خاضعة لايديولوجية حية تضبطها من كل جانب ، ولم تتعرض لأسباب حضارية تاريخية تفكك تركيبها الاجتماعي فتحدث فيه تغييراً كبيراً يقود الى تحول عقائدي . لم يعرف الشرق كله ، طيلة قرون ، مثل هذا الموقف ، وأوروبا نفسها لم تتعرف عليه بشكل منظم الا ابتداء من الانقلاب الفرنسي ، ولكن ، بعد ذلك الانقلاب نراه يتكاثر ويمتد في انقلابيته ، وذلك يعود الى ظهور أسباب حضارية لم ير التاريخ شيئاً يماثلها أو يضاهيها في ثورتها وسرعة تغيرها وتحركها .

*

لقد أوردت ، أكثر من مرة في هذا الفصل ، في المقدمة ، التعريف العام الذي يحدد الايديولوجية الانقلابية او كلمة الانقلاب ومفهومها ؛ ان ذلك التحديد يمتد الى كل تجربة ثورية تحقق شروطه ، مهما تنكرنا للتجربة وخاصيتها من ناحية فلسفية او اخلاقية انسانية ؛ وهذا شرط اساسي أولي في كل فكر فلسفي اجتماعي يحاول الكشف عن منطق الاحداث ، وعن اتجاهات التاريخ والسنن التي تسود تحولاته وتغييراته ، وهو يشكل خاصة أولى في المنهجية العلمية لا يستطيع أي فكر موضوعي علمي أن يتجاهلها . وبكلمة أخرى ، لا يستطيع الفكر الاجتماعي قط ، ان اراد ان يكون علمياً أو موضوعياً ، أن يستغني اية تجربة ثورية يصدق عليها التعريف لأسباب خاصة اخلاقية او انسانية . ولكن من المؤسف أن نرى ، عندما نطالع الدراسات العديدة التي صدرت حول الثورات ، ان الكثيرين كانوا

يتأثرون بموقف أخلاقي أو سياسي ، إلى درجة يملكون معها ويتجاهلون وقائع ظاهرة وواضحة أي وضوح . واقرب مثل لدينا هو الموقف الذي اتخذته كثيرون من المفكرين ، وفي طليعتهم الماركسيون تجاه النازية أو الفاشية الإيطالية ، فأسقطوها من عداد الثورات ، وتجاهلوهما تماماً في دراسة التجارب الثورية . ان الانقلاب هو حركة ثورية تتميز بايديولوجية ثورية انقلابية ، تحاول ان تلغي الوجود القائم بجميع ابعاده ، وخصوصاً المعنوية والروحية ، وإقامة شخصية روحية نفسية جديدة على انقاضه ، وهذا وصف ينطبق كل الانطباق على النازية بشكل خاص ، وإلى حد ما على الفاشية الإيطالية التي لا تتميز بثورية النازية .

ثم إن نحن أخذنا الدرجة أو الحدة الثورية في الايديولوجية الانقلابية أو الانقلاب الذي ينطلق منها ، رأينا أنها تعادل أولاً درجة وحدة تدمير القواعد والضوابط والنظم التقليدية ، وثانياً درجة وحدة استبدالها بضوابط سلوك ونظم أخرى ، وثالثاً درجة وحدة شمول وعمق الايديولوجية الانقلابية في نقض ونسف الوجود التقليدي .

ينطبق هذا أيضاً على النازية بشكل بارز ، وبدرجة ما على الفاشية الإيطالية . لناخذ أولاً النازية ، لأن قضيتها تشكل مثلاً أبرز وأوضح ، فرى ان أول ما يستوقف النظر في موقف المفكرين والمؤرخين التناقض الصارخ الذي يقعون فيه ، فعلى الرغم من الموقف الذي يأبى ان يرى في النازية ثورة ، نراه يعترف النازية ويرجع اليها كنظام كلي بما يشكل تناقضاً كبيراً ، لأنه يعني ، ضمناً على الأقل ، ان القصد الذي تسعى اليه النازية لا يقتصر على السلطة السياسية فقط ، بل يتجاوزها ويسخرها لمقاصد أخرى غير سياسية ، ويعني أيضاً انها ، كنظام كلي ، لا تجد دافعها الاول في حب السلطة بل تسعى الى السلطة كوسيلة فقط لخدمة قصد أعلى تعمل على تحقيقه ، وتسميت في خدمته ؛ هنا فقط ، نجد تفسيراً لما تظهره النظم الكلية من شيوعية ونازية وبشكل محدود الفاشية الإيطالية من ازدياد تام للنظم التقليدية القائمة ، وفي

طلبتها النظم العقائدية والسياسية . ان الحركة التي تقبل الحكم كجهاز لتوزيع السلطة فقط أو للتمتع والمشاركة فيها ليست الحركة الكلية بل الحركة التي لا تتميز بأي موقف كلي . ففي هذا النوع فقط يمكن اعتبار الدولة نظاماً مكتفياً بذاته أو بمحدوده التقليدية التي تنشأ في الحكم ، وفي توزيع السلطة ، وفي تنظيم علاقات الافراد والجماعات الذين يحيون معها . أما الحركة الكلية فلأنها لا يري في الدولة ذاتها سبباً يبررها ، بل نظاماً يجب ان يفتش عن اسباب وجوده خارج ذاته ، فيخدم مقاصد عليا تفوقه ، ويستحيل وجودها وجوداً يقود الى اشادة نظام كلي ، دون انبثاقها من مفهوم انساني عام أو ايدولوجية انقلابية تقف فوق الفرد والدولة ، وتتجاوب مع قوى ذاتية وسنن مستقلة تفرض على الدولة ان تكون وسيلة في تحقيق اتجاهاتها ومعانيها . لهذا كان الضفط الاساسي الذي تعانيه الحركة الانقلابية ضغطاً ذاتياً وليس خارجياً ، أي انها تحس شوقاً ذاتياً الى بلورة الناس والمجتمع في مفاهيمها فيعملون ويسلكون ويحيون يوحى من هذه المفاهيم ؛ إن الانقلابي او الفرد السكلي لا يخضع الفرد والدولة أو يقف عندهما فقط ، بل يخضع ذاته من قبل .

أثارت الحركات الكلية سياستها الثورية حفيظة ونقمة الذين ينظرون اليها من الخارج ، فلم يستطع هؤلاء ان يروا في عنفها او في تنكرها الشامل للمبادئ والقيم التقليدية سوى سلوك بدائي جاف غير اخلاقي ، هدفه الاول الاستيلاء على السلطة والتمتع بها . يرجع هذا الموقف الى ولاء هؤلاء لتلك المبادئ والقيم فرأوا ان التنكر لها هو تنكر للمعنى الاخلاقي ذاته ولكن ما أظهرته تلك الحركات من صفاقة ، لم يكن مطلقاً تجاه اي موقف اخلاقي . وهي إن اتخذت العدمية فلأنها ، في الواقع ، تؤمن ان مفتاح التاريخ يقوم في موقف عقائدي معين هو الموقف الذي تبشر به . ان العدمية التي يتهمها بها هؤلاء المفكرون والمؤرخون هي دليل انقلابيتها . أما ما يوحى بها وبالصفاقة المزعومة فهي الصوفية التي تربط بين الحركة وبين الموقف الايدولوجي الجديد ، وفيه يحس الانقلابي أنه يقف فوق الاخلاق العادية ، وخارج ما

تعارف عليه الناس من قيم . فلو كان قصدها سياسياً فقط لكانت اتخذت موقفاً مغايراً لموقفها ذاك ولأريتها ، بدلاً من تدمير النظم والقيم والتقاليد القائمة ، تحافظ عليها وتعمل على توازن القوى المختلفة بما يحفظ سلطتها ، بدلاً من العمل ليلاً نهاراً على نفسها . لهذا ، كان من اللغو القول ان قادتها يعملون فقط لمصلحة شخصية سياسية يسخرون فيها الدولة . انهم قادة يتجاوزون تجارباً عميقاً مع موقف عقائدي يتجاوز الواقع ، فكان من المستحيل عليهم ان يعملوا ضمن اطار هذا الواقع . لذلك ، رأى بعض المفكرين ككارل فريدريك وانكيلاس ان الفرد الكلي هو أسير نظرية صوفية في التطور الاجتماعي .

ان استثناء النازية ، اذن ، الى حد ما الفاشية الايطالية من عداد الثورات ، لا يجد اي تبرير له من ناحية اجتماعية سياسية او عقائدية نفسية ، وهذا ما لا يلبق بالمفكر الاجتماعي الفلسفي ، وهو المفكر الذي تفترض فيه العلمية والموضوعية . ان قيام حركة كالحركة النازية يستحيل دون ايدولوجية انقلابية ، فليس من فراغ ايدولوجي او انتهازية عقائدية تستطيع ان تمطي الجيوش النازية التي اكتسحت اوروبا ارادة القوة الحية التي عبرت عنها . فالنازية عديمة بالنسبة الى المسيحية والحضارة الغربية والايدولوجية الليبرالية ، ولكنها حاولت ترسيخ قيم جديدة مكان هذا الفراغ .

وهناك ثمة شكل آخر من اشكال التناقض الذي يقسع فيه المفكرون والمؤرخون ، والذي يحذر التنبيه اليه ، وهو أنهم يوجهون اليها كل الاتهامات التي تنزع عنها الثورية من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، يعترفون بها بشكل مباشر وبكلمات صريحة . أشار دروكر في كتابه « نهاية الانسان الاقتصادي » بان النازية والفاشية لا تتميزان بمذهب او برنامج . بيد أنه لا يلبث أن يقول : إنني ، في هذا الكتاب ، حاولت ان أفسر واترجم الفاشية والنازية كثورات اساسية ، ثم يصف الثورة الاساسية ، في الفقرة التي تقدمت هذا القول بانها ثورة في المفاهيم القائمة في طبيعة الانسان ، وطبيعة المجتمع ، ودور مكانة الانسان في المجتمع . ويستمر يعرفها في امكنة كثيرة من الكتاب كثورات .

ويرى فروم في كتابه « الحرب من الحرية » ان المبدأ الاول في النازية هو انتهازيتها ، ولكنه في أمكنة اخرى يؤكد انقلابيتها الايديولوجية فيقول مثل بان دراسة النازية وادراكها لا يمكن ان يتم دون دراسة الخصائص السيكولوجية التي تميز الايديولوجية التي جاءت بها والتي جعلتها فعالة ناجحة . ومن الافكار الاساسية التي يشرحها فروم في الكتاب هي ان الحركات الكلية الحديثة من شيوعية وفازية وفاشية نشأت كي تملأ الفراغ الايديولوجي الذي تركه انهيار الدين والليبرالية . ان برينتون يتجاهل النازية والفاشية تماماً في دراسته « تشريح الثورة » ولكنه يقول ايضاً باننا إن حصرنا المفهوم الطبقي في منطق ماركسي ضيق فلا يعود مفهوم الثورة ينطبق على الفاشية والنازية ، ولكن هناك ، في الثورة النازية ، تغييراً طبقياً جذرياً .

وتقع آرنست في الشيء ذاته في كتابها « جذور النظام الكلي » . فمن ناحية ، تراها تتكرر تميز النازية بايديولوجية او بايمان ايديولوجي صادق ، ومن ناحية اخرى ، نجدها تعترف بأن النازية تتميز بذلك . ان موارو يذكر في كتابه « سوسيولوجيا الشيوعية » بأن النازية لا تملك فلسفة أو تلتأ من ايديولوجية منظمة . ولكنه بعد ذلك ، وفي نفس الكتاب ، يسمي النازية بالدين الجديد ، ولا يحد فرقاً بينها وبين الشيوعية من هذه الناحية . هذه الامثلة القليلة تدل بوضوح على ان الموقف الذي ينكر على النازية ثورتها لم يكن موقفاً منسجماً ، ولكن إن كان من فريق يتخذ هذا الموقف فهناك فريق آخر يعترف بصراحة ووضوح بأن النازية والفاشية تتميزان الى درجة ما بكل ما يميز الثورات الكبيرة من صفات .

واذا كان نيومن يذكر في كتابه « هاموس » بأن النازية لا تتميز بنظرية سياسية بل بمجموعة من الافكار تستخدمها كتكتيك سياسي فقط ، فإن كثيرين يردون عليه ، ككيفر بأن من يقرأ « كفاحي » ، يجد هذا العنصر الايديولوجي واضحاً ، أو كإرنكلس الذي يرفض تهمة الانتهازية في الحركات الكلية الحديثة ، فيقول بان القائد فيها يتميز بإيمانه بأنه كشف مباشرة عن

سنة التطور الاجتماعي ، وبتكريس ذاته الصوفية لها .

ان كثيرين من المفكرين والمؤرخين ردّوا هذا النقد ، فرأى برزينسكي وفريدريك انت الفاشية الايطالية لا تشكل ثورة كبيرة فقط بل ان صفة الثورة تنطبق على الحركة البيرونية في الارجننتين . قارن كولن ويلسن بين المسيح وهتلر ، فأشار الى أن هناك تماثلاً كبيراً بين شخصية الاثنين ، ووجد هو ايتهد أن هتلر كان صوفياً ثائراً ينتمي الى طبقة الانبياء . اما فيارك فإنه يرى أن الايديولوجية هي التي جعلت النازية فريدة ، وهي التي أقامت حاجزاً بينها وبين الغرب ، وليس السياسة والاقتصاد . ثم انه يتابع نقاشه ، فيلتقد الموقف الذي يرى في النازية حركة مجردة من الافكار والقواعد الفلسفية ، ولا يجد فيه شيئاً يطابق الواقع والحقيقة ، كما أنه يرى ان العقل المحدود الذي لا يرى أو لا يريد أن يرى هذه القيم الجديدة هو نوع من العقل الذي يعبر عنه الفكر الايديولوجي ضد النازية . فالنازيون في رأيه آمنوا بافكار « كفاحي » وأفكار اسطورة القرن العشرين يجد وايمان . اما اهمال اية ايديولوجية لانها عبارة عن مغالطات او لأنها تظهر بثوب خلق من ناحية فكرية فإنه يعني اهمال الواقع التاريخي الذي يكشف لنا أن حركة التاريخ وجدت نفسها في ذلك النوع من المغالطات التي تدعها حماسة شعبية . يؤكد بولوك في دراسته القيمة بان هتلر كان يؤمن بالايديولوجية الاساسية التي نادى بها . ويقرر هالجارتز ، بعد دراسة تاريخية دقيقة للأشكال الدكتاتورية ، أن الحركات الاجتماعية التي تتميز بشورية كثورية الفاشية والنازية قليلة جداً . إن الفاشية وخصوصاً النازية اخضعتا الطبقات الرأسمالية البورجوازية بغية فرض نوع معين من الاشتراكية عليها دون مقاومة ؛ فهذه الطبقات ظننت في ابتداء الامر أنها ستجد سنداً فيها ، وأنها سيحفظان النظام الرأسمالي ضد الشيوعية والاشتراكية . لقد كانت خدعة ممحوت للنازية بوجه خاص ، بإقامة نظام اشتراكي جديد دون حرب اهلية ، ودلت بالوقت نفسه على سذاجة تلك الطبقات ، سذاجة تلازمها عندما يتجاوزها التاريخ ، فتصبح عاجزة عن ادراك معانيه .

أظهر الكثيرون من المفكرين ، من سوروكين الى هايز الى آرنست خطل الاعتقاد القائل ان الحركة النازية كانت تعبر عن المصالح الصناعية الكبرى في ألمانيا ، وظهر هايدن ، بشكل لا يقبل الجدل ، خطأ هذا الاعتقاد . اما نيومن فلا يرى هناك فرقاً بين الحركة النازية والحركة الشيوعية ، ويقابل دوفارجه الشيوعية والنازية والفاشية فلا يرى فرقاً بينها من حيث التركيب العام ، وان اختلفت المضامين ؛ ولهذا فهو يصفها كلها بأديان زمانية او علمانية جديدة . ثم يعلن فون مايزس الحقيقة عندما يكتب بان تايسن والآخرين دفعوا هتلر لكنهم لم يرشوه ؛ هكذا كانت النتيجة ، لأن نظام الحزب ومقاصد اعضائه ومواقفهم أمور لا يمكن ان تتناسب مع منافع الطبقة الحاكمة واسلوبها في الحياة . اما كوستلوفانه يقرر أن اسباب الصناعة الألمانية خسروا تماماً السيادة في ظل النازية ، وأنهم ، وإن كانوا قد استمروا اسماً في ملكية المصانع ، فان سلتطهم كانت محدودة بشكل يماثل الشكل الذي تقوم فيه سلطة مدير مصنع سوفياتي . ويرى هوك إن نحن اتخذنا السيادة الفعلية على مصادر الانتاج والثروة سياسة للملكية وليس القرارات الورقية فقط ، وجب اعتبار الفاشية والنازية ثورات اجتماعية ، لأنها تملك وسائل الانتاج بشكل اكثر اطلاقاً من البورجوازية في أية ديمقراطية رأسمالية .

شرح هتلر بوضوح واثقان في « كفاحي » ، وفي خطبه ، وفي احاديثه ، الروح البورجوازية والاسباب التي تجعلها والطبقات التي تمثلها ، عاجزة عن تحرير ألمانيا وعن تحقيق مصير جديد لها ، وخصوصاً عن الانتصار ضد الشيوعية . لقد كان بالإضافة الى ذلك ، يصف البورجوازية بأقبح الاوصاف ، ويظهر اشترازه باستمرار من اوضاعها ؛ ان هذه الافكار تتوارد على لسانه دون انقطاع ، حتى امسى من الممكن القول ان هتلر كان يعمل بقصد واحد ألا وهو تمزيق البورجوازية ومجتمعها ، ثم شرح أكثر من مرة كيف انه وجه حركته ضد البورجوازية وركزها على العمال وعلى الجماهير ، ان هذا يدل بوضوح على ان النازية والفاشية حققنا ثورة اجتماعية سياسية ، اما من ناحية

ابديولوجية فلا شك ان هناك انقلاباً بارزاً ، والاقوال التي أوردناها مقدماً تدل على ذلك ، اذ أكد هتلر مراراً وتباعاً على أولوية فلسفة الحياة الجديدة في ولادة الحركة النازية وتشكيلها ، والجدير بالذكر انه أشار بارت ادراكه لأهمية ارساء الحزب على قاعدة فلسفة جديدة في الحياة كان عسّن طريق التجربة الشيوعية وتفوق احزابها . ان هانا ارنت ، وهي تنكر على النازية صفة الثورة الكبيرة ، تعترف ان هذه التأكيدات المتوالية في « كفاحي » وفي الخطب العديدة التي القاها صاحبه في مناسبات مختلفة لا تترك ابي شك بأن هتلر كان صادقاً كل الصدق في ايضاح أهمية هذا المفهوم وضرورة اعتماده في بناء الحركة الانقلابية التي تزعمها . عبر جوبلز عن هذا الموقف بوضوح تام ، عندما أكد على أهمية تغفلل الايديولوجية النازية في جميع مناحي الحياة العامة ، على أن هذا التغفلل يجب ان يكون نتيجة الثورة الاشتراكية القومية ، وعلى ان المقاصد والمثل والمقاييس نفسها يجب ان تطبق على الاقتصاد والسياسة والثقافة والتربية والدين والعلاقات الخارجية والداخلية .

اما من جهة الفاشية الايطالية فان موسوليني كان دائماً يردد بانها تعني مبدأً روحياً جديداً في تفسير الانسان ، كما كان قادتها يرددون باستمرار أنهم يقاومون الماركسية ، لانها تقدم مفهوماً جزئياً محدوداً عن الانسان ، هو في الواقع المفهوم البورجوازي ، وان حركتهم تحمل عداء مطلقاً للمجتمع البورجوازي ونظامه . وكتب موسوليني في ابتداء الحركة وفي البحث الشهير في الانسكلوبيديا الايطالية ، عام ١٩١٩ ، بأن الفاشية ليست حزباً بل حركة ضد جميع الاحزاب ، فان كانت البورجوازية تظن انها ستجد فينا قائداً او دليلاً فهي على خطأ تام . انها حركة نقضت حقوق وادعاءات الدين ؛ فالقومية ، لا الدين ، هي الايمان الحي لها . لهذا ، وجد مؤرخ كهنز كوهن ان استخدام عبارة الفاشية للتدليل على دكتاتوريات وأشكال اوتوقراطية تقليدية تقوم في رعاية النظم الاقطاعية والمصالح الرأسمالية أو الدين ، خطأ فاضح يؤدي الى انفلاق العناصر التي تتطوي عليها اشكال الدكتاتورية الحديثة

التي تشكل حركات شعبية عامة تتميز بفلسفة حياة جديدة ، وهي
الدكتاتوريات الفاشية في ايطاليا ، والنازية في المانيا ، والشيوعية في روسيا .
وكتب جانتيلي ، احد القلائل في فلسفة الفاشية الذين يتميزون بمقدرة
فكرية ، أن النقطة الاساسية الاولى التي يجب ان تنتبه اليها في تحديد
الفاشية هي مذهبها الشامل الكلي الذي لا يشغل ذاته بالصعيد السياسي فقط ،
بل بكل مظاهر الفكر والارادة والشعور في الامة .

ان هذا العرض الذي يكشف عن الناحية الثورية الانتقالية في النازية
والفاشية يتضح بشكل أبرز ، عندما نقارن بين النازية والشيوعية من الناحية
الايدولوجية . يعترف هؤلاء المفكرون والمؤرخون الذين ينكرون
الثورية على النازية او الفاشية بالانتقالية التي تميز الشيوعية . ولكن اذا
نحن اتخذنا قياساً ما ذكرناه مقدماً حول الايدولوجية الانتقالية وما قلناه في حدة
ودرجة النقص للوجود التقليدي ، فان النتيجة قد تكون عكس هذا القول
تماماً ، لان النازية كانت ، من هذه الناحية ، أكثر ثورية انقلابية من الماركسية ،
لأن هذه الاخيرة كانت ، في الواقع ، امتداداً للايدولوجية الليبرالية ،
وافترضت كالليبرالية الافتراض العقلاني ذاته الذي يعتبر أن خلق الأوضاع
المناسبة ، وبالاخص عن طريق التعليم ، سوف يُنمي وعي الفرد السياسي ؛
وكالليبرالية أيضاً اهتمت اولاً بتوسيع الامكانيات التي تجعل الفرد يقوم بدوره
السياسي ، بدلاً من الاهتمام بالصفات والخصائص الفكرية التي تجعل الفرد
بعيداً عنه لا يبالي به .

حقوق الفرد الطبيعية ، الايمان بمساواة الافراد ، قدرة كل فرد على المساهمة
بالدولة ، حرية الضمير والفكر والاجتماع والقول ، إلغاء كل تمييز في الجنس او
المهنة ، فرص متكافئة للجميع ، وجميع القيم الليبرالية الاخرى آمنت بها
الماركسية ؛ ولكن جميع هذه القيم وجميع حاجات الفرد وحقوقه وحرياته ،
التي تستحيل في المجتمع الرأسمالي ، سوف تتحقق في المجتمع الاشتراكي الذي
تحاول دكتاتورية البروليتاريا أن تخلقه . ان الماركسية تعتبر ان ذاك المجتمع

هو المجتمع الوحيد الذي يحقق الديمقراطية للصحيحة ، بدلاً من تلك الديمقراطية الكسيحة التي يطبّل لها النظام الرأسمالي . فالغاء النظام ذاك ، إذن ، هو الطريق الوحيد لتحقيق القيم الليبرالية . بيد أن الفاشية والنازية لا تنقضان فقط الاشكال الحالية في الليبرالية والعقلانية ، كما تفعل الماركسية ، وبعض المذاهب الاخرى ، بل ترفضان المبادئ الأساسية ذاتها . إننا نرى ، ابتداء من الثورة البريطانية في القرن السابع عشر ، أن هناك جواً عقائدياً عاماً يسود ، بشكل أو بآخر ، الحركات الثورية والانقلابية . فقد كانت هناك بضعة مبادئ ومشاعر آمن بها الثوريون ، منذ ذلك الحين ، كحقائق بديهية ، وكانت تعبر عن ذاتها على لسان أنبيائها . فالفرد يُولد مميزاً بحقوق خالدة ، يحملها معه الى المجتمع ، والناس يولدون احراراً متساوين ، والحكم العادل يستمد قواه وحقوقه من موافقة الشعب ؛ أما النظام السياسي فهو نتيجة عقد اجتماعي يدخله الشعب لأجل تأمين الحرية والمساواة والحياة والسعادة والملكية . لهذا ، كان من حق الشعب الغاء كل حكومة يرى أنها تفشل في تأمين هذه الاهداف . سادت تلك الأفكار جميع الحركات الثورية حتى الثورة الفاشية والثورة النازية التي كانت اول ايديولوجية انقلابية تبشر بموقف ينقض التقليد الايديولوجي الذي وقف وراء ثلاثة قرون من التمرد الثوري .

يتكلم الشيوعيون عن النازية كحركة رجعية ولكن هذه الكلمة ، إن نحن ارجعناها الى مصدرها في القرن التاسع عشر ، تعني رجوعاً الى الكنيسة والموقف الكاثوليكي والانتصار للشعور الملكي ضد الشعور الجمهوري وتأكيد الموقف التقليدي وسلطة الطبقات الماضية ؛ لهذا ، كان من اللغو حقاً تسمية الحركة النازية أو الفاشية بالحركة الرجعية لأنها نقضتاً ليس فقط تلك المبادئ والمشاعر ، بل التراث الغربي بطابعه الرئيسي الحديث .

ولكن الشيوعية ورثت هذا التراث بشكل جديد ؛ فقد ورثت ، الى حد كبير ، عقلانية القرن الثامن عشر وفرديته ومفهومه العام للانسان . فُتسل الماركسية تبقى في عبارة سومبارت ضمن المبادئ التي تسود هذا العصر

الاقتصادي، وقيمها النهائية هي في الواقع قيم العالم البورجوازي، مع مشاركة البروليتاريا، أو كما قال أحد الماركسين: ان البروليتاريا تطالب بحصتها من الحياة. ولاحظ كثيرون من المفكرين الروس، من هرتزن الى باردبايف، تلك الناحية، فاعلنوا بأن الاشتراكية تتميز بروح بورجوازية لانها تقيس الناس بما عندهم وليس بما هم، ولأنها، كالبورجوازية تؤمن بعالم من الأشياء المنظورة الحسية فقط. أما الماركسية، وان كانت ضد الايديولوجية الليبرالية فانها تعبر عن نفس التفاؤل الذي تتطوي عليه، ولم تكن النازية ايديولوجية انقلابية فقط، بل ايديولوجية جديدة في نوعها، لأن عناصرها وجذورها الرومانطيقية لم تفصلها عن الدكتاتوريات الاخرى فقط، بل عن العالم الغربي ذاته، لهذا، رأى مفكرون كفيارك ان الماركسية لم تنفصل عن الغرب انفصال النازية وأنها، باعتراها النظري بالمثل الغربية الديمقراطية، كانت قريبة منه.

هنا يكن السبب وراء وصف باكونين لماركس بأنه بورجوازي من ألفه حتى يائه. حتى ان البير كاموبين أيضاً بأن علمية ماركس هي نفسها ذات مصدر بورجوازي، فالتقدم ومستقبل العلم وعبادة التكنولوجيا والانتاج اساطير بورجوازية اصبحت مذاهب للقرن التاسع عشر، لأن تقدم الصناعة والعلم المدهش أثار في ذلك القرن، آمالاً صوفية في المستقبل، وتجدر الملاحظة، هنا، ان البيان الشيوعي صدر في نفس العام الذي صدر فيه « مستقبل العلم » لإرنست رنان؛ وفيما يرى نيبور ان الليبرالية تعيد الشر في الطبيعة الانسانية وفي التاريخ الى نظم اجتماعية، والى الجهل او الى نقص تمكن معالجة في الطبيعة الانسانية، او في الوسط الذي يحيط بها، نجد المذهب الماركسي دائماً خطوة أسبق من المفهوم الليبرالي. فبينما أرجع هذا الأخير الشر الى النظام الاجتماعية بشكل عام، أرجعه الآخر الى نظام الملكية الفردية. اراد المفهوم الليبرالي ان يثقف الناس ويعلمهم يتخذون موقفاً عقلانياً عن طريق التربية والتنظيم العلمي، ولكن الماركسية كانت ادق اذ رأت ان الغاء الملكية

الفردية سيقود، في عبارة انجاز، الى وضع من النقاء والطهارة لا يعود بحاجة الى شرطة أو جنود أو قضاء أو دولة . الفرق بين الماركسية والليبرالية هو اذن فرق كمي وليس فرقاً نوعياً ؛ ان الماركسية لا تختلف عن الليبرالية في الفرضيات الأولى التي تنطلق منها أو في المقاصد الكبرى التي تسعى اليها ، ولكن في تحليل المشكلة وأسلوب معالجتها . لهذا ، كتب بارنشتاين بأن على الاشتراكيين أن يكونوا أقل انتقاداً للنظم والقيم التي تترسخ عليها الليبرالية ، لأن الاشتراكية لا تعمل على هدم هذه المبادئ ، بل تدعو الى نشرها ، فالاشتراكية ، في رأيه ، هي الوريثة الشرعية لليبرالية ليس فقط بشكل تاريخي ، بل ايضاً في مميزات الروحانية ، كما يتضح ذلك في كل قضية مبدئية كان على الديمقراطية الاجتماعية أن تتخذ فيها موقفاً ما .

الايديولوجية الانقلابية بين الفلسفة الاجتماعية والمأهوت

إن الايديولوجية الانقلابية لا تنشأ فجأة ، ولا تميّن بمفردها ، وفي حدودها المستقلة ، التحوّل الانقلابي . فهناك تطورات فكرية فلسفية عديدة تتقدمها ، وتهيء لها ، وتعبد الطريق امامها . يدل ظهور الايديولوجية الانقلابية ، في الواقع ، على اختار هذه التطورات والتحوّلات ، ويعني انها اصبحت تفرض عملاً ايجابياً يبلورها بشكل منسق ، وموقفاً منظماً واعياً شاملاً يعبر عنها ويعطيها حياة واحدة . لهذا ، يبقى ادراك الايديولوجية الانقلابية ناقصاً اذا لم يقارن بينها وبين تلك التطورات والتحوّلات الفكرية التي تتقدمها ، ومن ثم بينها وبين المواقف الفكرية التي تتبعها ، بعد ان تسجل نصرها وتحقق ذاتها . تعبر كل حركة انقلابية متكاملة عن ذاتها في ايديولوجية انقلابية ، وتنشأ قبلها فلسفة اجتماعية او اتجاهات فلسفية اجتماعية انقلابية تقدم لها ، تفسرها ، تبررها وتقود اليها . هكذا وجد

لانتقلايون الفرنسيون هولباخ وبابل ومونتسكيو والانسكلوبيدين وهلفسوس ، هكذا وجد لينين والانقلابيون الشيوعيون ماركس وانجاز ، أو هكذا وجد ماركس وانجاز هيغل وفورباخ وريكاردو وسميث ، هكذا وجد هنر وروزنبرج والانقلابيون النازيون جوبينو وتشامبرلين ويونج وفاجنر ، هكذا وجد موسوليني باريثو وسوريل وجايس .

أما التطورات والتحويلات الفكرية التي تتقدمها وتمهد لها فتتخذ أشكالاً مختلفة ، وتمبر عن ذاتها في مواقف وتيارات ومدارس متعددة ، ولكنها تلتقي جميعاً في رفض أو تجاوز الوجود التقليدي ، وفي تركيز النقد والشجب على وجوهه المختلفة ؛ اختارها يعني نشوء فلسفة اجتماعية تسودها ، تمتد عادة في الايديولوجية الانقلابية وتؤدي الى ولادتها ، عندما لا تكفي بأن تكون فلسفة اجتماعية تتأمل في التاريخ والمجتمع ، بل تحاول ان تكون ذات فعالية ، تحاول خلقها وتحويلها في صورتها .

يأتي ظهور الفلسفة الاجتماعية الانقلابية دائماً - أي في هذا الشكل الانقلابي - بين تقليد عقائدي قديم يلفظ انفاسه ، وبين تقليد عقائدي جديد يبني ذاته ويتلمسها . انها الأداة التي تنقل المجتمع من دنيا روحية نفسية بائدة الى دنيا روحية نفسية حية تتناسب مع طور التاريخ . فعندما ينحسر التقليد الايديولوجي القديم وتتقلص قبضته عن الفكر وعن النفسية العامة ، يأخذ العقل يتساءل عن معناه وعن وجوده ، ويطلق لنفسه ، في هذا التساؤل ، جواباً فلسفياً يقود بدوره الى موقف ايديولوجي جديد . ففي مرحلة من هذا النوع ، تصبح الفلسفة الملجأ الوحيد للذين خسروا التقليد الايديولوجي ، ووعوا بأنهم خرجوا منه ، أو أنهم أصبحوا غرباء عنه . وعندما تتضح انتقالية المرحلة وتبلور بوضوح ، لا تقف الفلسفة عند اقلية فكرية محدودة او مدرسة ثقافية معينة ، كما كانت ، بل تصبح عامة تشغل بقضاياها وبالمشاكل التي تثيرها أعداداً كبيرة من ذوي الفكر ، فتمم الاوساط المثقفة وتنسب منها في بعض صورها الى الجماهير ، لأن قضاياها آنذاك تقوم

حول معنى المرحلة الانتقالية ككل ، حول معنى الحياة ذاتها ؛ لهذا ، يمكن القول إن الفلسفة تحمل محل التقليد في دور كهذا ، وفي اشكالها المنسقة الثورية تصبح قاعدة للعقل والفكر الذي يصبح حينذاك ممزق الذاتية ، مكرها على معاناة الحياة دون رعاية تقليد عقائدي يوجه سلوكه ، ويضبط الوضع الانساني فيرى نفسه مضطراً للجوء الى مواقف فلسفية إجتماعية جديدة ، بعد ان جرّده التاريخ من قواعده العقائدية . ولكن الانسان لا يستطيع ان يجد إيماناً في التفلسف كما خيل لكارل جاسبرز ؛ قد يكون الأمر ممكناً للفلاسفة والمفكرين الكبار ، ولكنه يستحيل ، كقاعدة سلوك عام ، لما ينطوي عليه من شك مستمر وتساؤل دائم ووعي يقظ لا يعرف الراحة والاستقرار . لذا ، كان من الضروري لإدراك الايديولوجية الانقلابية أن نعى بعلاقتها مع الفلسفة الاجتماعية .

الفلسفة الاجتماعية ذات اتجاهات وانواع مختلفة ، منها أولاً ما هو دراسات في المنطق ، تحاول ان تحدد البرهان الذي نبني عليه آراءنا ومعتقداتنا حول القضايا الانسانية ، وإمكان تفسير موضوعي للاحداث الانسانية ، وكيفية الانتقاء بين تفسيرات مختلفة لوقائع التاريخ ، ودور القيم والاحكام الشخصية في كتابته الخ ...

ومنها ، ثانياً ، ما قام على نظريات عامة حول التاريخ ككلّ تحاول أن تفسر ما يصنع التاريخ ، وما يولد حركته ، وما يربط علاقاته بعضها مع بعض ، وما يسودها .

ومنها ، ثالثاً ، ما اقتصر على جزء من التاريخ فقط ، فتركز على بعض عناصره كعطاء الرجال ، والنظم العلمية او السياسية ، والثورات او الأديان ، فحاول ان يدرسها كلها في مظاهرها المتعددة ، وفي علاقاتها مع العناصر الاخرى ، وفي حركتها العامة .

ومنها ، رابعاً ، ما حاول ان يكشف ، بشكل منظم ، عن المثل والقيم التي تلعب دوراً أساسياً في تطور قضايا الانسان . من هنا يشع معنى التاريخ

الاخلاقي ، وهو معنى يحاول هذا النوع من الفلسفة أن يجد ضماناً كونية او تاريخية تؤمن نجاحه ، او ان يعلن عن خطة معينة يستطيع فيها الانسان ان يحقق هذا المعنى في التاريخ .

ما يهمنا هنا وعلى الاخص هو النوع الثاني ، يتبعه الثالث . بيد ان النوع الثاني ، في الواقع ، هو النوع الذي يعبر عن المراحل الانتقالية خير تعبير ، ويعني بوجوده أن الوجود القديم يبدأ ينهار ، وينبئ بظهوره عن وجود جديد . همنا بشكل خاص ، لأنه النوع الذي يتبلور في ايدولوجية انقلابية . كتب الكثيرون في التاريخ والاجتماع ، ولكن قليلين جداً هم الذين خلقوا ما نسميه اليوم فلسفة الاجتماع ، اي مفهوماً او صورة عن مجرى الوقائع الاجتماعية ككل ، في حركتها وتحولاتها ، يكشف عن القوى والاتجاهات التي تسودها .

لا شك ان تحديدات الفلسفة الاجتماعية عديدة ، ومع ذلك ، يمكننا القول بأنها محاولة في خلق نظام منسجم منطقي وضروري ، من الافكار والمبادئ العامة ، يمكن الاعتماد عليه في تفسير تجربتنا الانسانية في جميع تحولاتها .

يظهر ان فولتير كان اول من استخدم عبارة فلسفة التاريخ ، وقد اراد بذلك ان يفصل بين مفهومه التاريخي والمفهوم الذي قدمه بوسيه في كتابه « رسالة في التاريخ العام » ، والذي كان يعبر عن التفسير الديني لطبيعة ومعنى التاريخ الانساني . كان النقد الاول الذي وجهه فولتير لهذا التفسير ، ان تسمية التاريخ العام هي تسمية مرتجلة لأنها ، في الواقع ، تنطبق على قسم صغير من الانسانية يعيش في زاوية من القارة الاوروبية ، وتفسر تاريخ الانسان والعالم على ضوء دين معين يقتصر على هذا القسم ويتخذ شكلاً غير مفهوم لكل من لا يشارك فيه . لهذا ، اراد فولتير ان يعطي تاريخاً عاماً تصدق عليه التسمية ، فاقترح نوعاً جديداً يتركز حول جميع الحضارات والمجتمعات ، ينظر اليها كلها بعين المساواة ، يرى اوضاع جميع الناس وجميع الشعوب على

ضوء القوانين ذاتها ، تتجاوب مع مشاعر متشابهة عامة ، تلتها مشاكل واحدة ، وتحاول بطرق مختلفة أن تجد حلا لها .

يصبح من الصعب ، في هذا المعنى ، تفريق فلسفة التاريخ عن فلسفة الاجتماع . ان القرن التاسع عشر ، عن طريق فلاسفة اجتماعيين من نوع هيجل وكونت وماركس ومورجن وسبنسر ، ودانيلسكي ، والقرن العشرين ، عن طريق آخرين كشينجلر ، وسوروكين ، وتويني ، او بارديايف ، وفابر ، وشفايتزر ، وكروبر ، ونورثروب ، حققا هذا المفهوم في صورة حية .

ما معنى التاريخ والاجتماع ؟ ما هي اهم عناصر المجتمع في تحولاته وفي تطوراتها ؟ .. كيف تفسر قضاياها ومشاكله الاساسية والقوى التي تتحرك وراءها ؟ هل يستطيع الانسان أن يحقق حريته او أن يسود قدره في التاريخ ؟ أي القوى المحركة أم ؟ ما القصد من وراء التحول الاجتماعي ؟ ما هي اتجاهات الاجتماع الرئيسية وما هي أحكامها ؟ هذه السؤالات وغيرها يحسبها ويمانها الانسان بصورة عامة ، ولكن الفلسفة الاجتماعية تحاول ان تكشف عنها وتجييب عليها .

قصد الفلسفة الاجتماعية الاول يرمي الى تخطيط احداث المجتمع في علاقاتها وفي تغيرها ، التاريخي ، فتضع الحدود والفواصل التي تدل بها على دور دور آخر ، وعلى اتجاه الاحداث ومرعتها واهميتها .

الفلسفة الاجتماعية الناجحة تفسر المستقبل وتعلن عن اتجاهاته . قد يستحيل ذلك بشكل دقيق ، ولكن الانسان ، كما يلاحظ ويليام جايمس ، يطمئن اليها عندما تكشف ان اتجاهات المستقبل الكبرى لن تخرج عن طبيعة المبادئ الاساسية التي يعتمد عليها في تفسيره . ولكن هذه الفلسفة ، كي تتجبح في بناء حركة انقلابية ، يجب ان تفسر المستقبل وتكشف عنه بطريقة تنسجم مع أهوائنا ، لأن تفسير المستقبل قد يكون مؤلما وقد يكون مرضيا ، ولا يمكن لفلسفة كهذه ان تولد فينا خيبة فيما يتعلق بآمالنا في المستقبل ، أو ان تنقض أعز ميولنا . اما فلسفة ، على طريقة شوبنهاور او شبنجلر او هارتمان

مثلاً ، فلا تستطيع ان تولد فينا الطاقة النفسية العاطفية الضرورية لقياس الحركة الانقلابية .

تعتبنا الفلسفة الاجتماعية - عندما تكون انقلابية - تركيباً عاماً نرجع اليه في قياس المشاكل والحلول التي تواجهنا . فهي تمكننا من تبيين الاحداث الأولية ذات الأهمية الكبرى فلا نضيع في الجزئيات الجانبية ، او نسبغ على جميع الاحداث اهتماماً مائلاً ، فتتكش ارادتنا بذلك ويعجز عملنا السياسي عن تجاوز صعيد الانتهازية . كانت الفلسفة الاجتماعية دائماً طريق الانسان في تقييم المصادر والقوى التاريخية ، وقياس الحدود التي تضعها هذه القوى على امكاناته والحلول المنفتحة له . اما في شكلها الانقلابي ، فكانت دائماً محاولة جريئة في سيادة تلك المصادر والقوى . كما انها تحاول الكشف عن اتجاهات هذه القوى ، وعلى ضوءها ، تعالج مشاكل الانسان غير مجزأة ، مشكلة بعد أخرى ، وبشكل منظم يتركز عليها ككل ، ثم تلقي على الفرد مسؤولية واضحة في تركيز جهده وفكره على العناصر الثابتة ، فتوسع من حريته ، وتجعله اكثر مرونة ، وتعطيه صورة أوسع عن الامكانات الانسانية .

الفلسفة الاجتماعية تعني تلك المحاولات التي قامت في ترجمة معنى حركة الاجتماع ، والتي ارادت الكشف عن منطق أو قصد يسودها . هذا النوع من الفكر الاجتماعي التاريخي هو النوع الذي اخذ صفته الفلسفية منذ هردر ولكنه لم يكن يقف عند عرض واختصار أحداث التاريخ والتعليق عليها على طريقة فولتير ، جيبون ، هردر أو ولز ، بل تتجاوز ذلك ، فتدرس احداث ووقائع الاجتماع والتاريخ للكشف عن مبدأ يسودها على طريقة هيجل وكونت وماركس . ذاك هو المعنى التقليدي للفلسفة الاجتماعية التاريخية ؛ ولكن هناك معنى آخر وهو الذي يقوم في التعدد التاريخي ، فلا ينظر الى التاريخ ككل بل كوحداث او ادوار مختلفة ، ولا يحاول ان يكشف عن معنى او قصد واحد فيه ككل ، بل عن المعاني والمقاصد النسبية الجزئية التي نراها في الاحداث أو الادوار التي يتألف منها .

اصالة الفلسفة الاجتماعية تفرض عليها أن تعطي نطفاً فكرياً معيناً ومفهوماً جديداً عن الانسان ، وأن تجد في حركة المجتمع وضوحاً او تكاملاً يجره من الغموض والابهام ، وأن تنطوي على امكان التحول الى عمل انقلابي .

اذا ما عرضنا تاريخ الانسان أو بالاحرى أدوار الخلق والابداع في تاريخه ، رأيناها جميعها تفسر طبيعة الواقع الذي يحيط بنا ، بشكل ينسجم مع قوانا ويفتح امامها مجالاً للتحقق . حاولت جميع حركات التجديد الفلسفي الاجتماعي ان تكشف عن قوى الانسان وتحقيقها باقناعه بأنها تنسجم مع قوى التاريخ والحياة . هذا النوع من الفلسفة الاجتماعية الذي يبحث الانسان أن يكشف عن التاريخ وأن يعبر عنه هو النوع الذي يكن عادة وراء الحركات الانقلابية .

تتحول دراسة الاجتماع والتاريخ الى فلسفة اجتماعية ، وخصوصاً الى فلسفة انقلابية ، في الأزمات والأدوار الانتقالية الكبرى . يتضح ذلك في جميع هذه الادوار . فإن نحن اخذنا مثلاً المرحلة الفكرية التي قدّمت للانقلاب الفرنسي وهيات له ، نرى ان فلاسفة القرن الثامن عشر يتذمرون كلهم من المؤرخين في السابق الذين كانوا يجمعون الوقائع كهدف في ذاتهم ، ويطالبون ، أن يكتب التاريخ الجديد بواسطة فلاسفة كي يمكن الوصول الى الحقائق النافعة التي تقود ، تبعاً لفونتنيل ، الى معرفة ذواتنا والآخرين . لهذا نرى أن النصف الثاني من القرن الثامن عشر شاهد فلاسفة يتحولون الى مؤرخين ، كما شاهد مؤرخين يتحولون الى فلاسفة . هكذا ظهرت اسماء جيبون ، هيوم ، روبرتسن ، بولان ، فولتير ، مونتسكيو ، مابلي ، رينال ، هرذر ، الذين لم ينظروا كلهم بازدياد تام الى الماضي كما صنع تشاستلكس مثلاً ، ولكنهم رأوا ان التاريخ يجب ان يدرس لاستخراج الوقائع العامة التي تسوده . لم يكن القصد من الفلسفة التاريخية الاجتماعية في القرن الثامن عشر ، وهو مقصد كل فلسفة اجتماعية انقلابية ، الكشف عن الكيفية التي تطور بها المجتمع ، وكيف أنه تدرج الى الوضع الذي وصل اليه ، بل الاستدلال بالماضي

لبناء المستقبل . انهم لم يسألوا انفسهم كيف توصل المجتمع الى ما هو عليه ، بل كيف يمكن تحويله الى مجتمع أحسن . ان الكلمات التي يقدم بها روسو كتابه « العقد الاجتماعي » ، والتي تعلن « ان الانسان ولد حراً ، ولكنه موجود في الاغلال في كل مكان » ، تعبر عن هذا النوع من الفلسفة خير تعبير . ولكن عندما يسأل روسو لماذا حدث هذا التغير فانه يجيب : « لا اعرف » ؛ وبذلك يعبر عن رأي جميع هؤلاء الفلاسفة لأن ما كانوا يهتمون به ، في الواقع ، كان فقط معرفة الماضي كي يمكن تصحيح أوضاعه وتحويلها . إنهم ، كما رأى مؤرخ هذا الدور كارل باركر ، نظروا الى الماضي ، ليس للكشف عن اصل المجتمع وتطوره كما نرى في القرن التاسع عشر ، ولكن للكشف عن المجتمع المقبل .

يتضح ذلك أيضاً كل الوضوح في أقرب الامثلة لنساء ، في الشيوعية وفي النازية ، فالفلسفة الاجتماعية في عرف ماركس لا تجد غايتها في متابعة تطور المجتمع حباً في الكشف عن الكيفية التي حصل بها هذا التطور ، بل في الكشف عن صورة المجتمع المقبل . لهذا ، نراه يردد ان مهمة الفلسفة في الماضي كانت ادراك العالم ، ولكنها يجب ان تكون ذات غاية واحدة هي تحويل العالم .

عندما يتمكن هذه الفلسفة من اتخاذ طابع انقلابي ، فانها تكون مجرد بلورة واعية لمقاصد المجتمع المثالية والمنطق الذي يسود التحولات الاجتماعية التاريخية الطارئة ، ولطرق السلوك والقيم اللاواعية . ان الحركة الانقلابية في اعتابها على فلسفة اجتماعية من هذا النوع ، لا تفتش عمن برنامج حزبي أو فلسفة كقصد اعلى في ذاتها ، بل تحاول أن تنشيء طريقة جديدة في الحياة ؛ بيد أنها كي تتمكن من ذلك ، يجب ان تقدمها بمجار فكرية وتحولات فلسفية عديدة تهيم الطريق لها ، لأن الفلسفة الاجتماعية الانقلابية الناجحة هي فلسفة تلتوِّج وتحد فيها قوى مختلفة ، انها فلسفة تعين وتبلور تحولات قد حدثت في الواقع فتكشف عنها ، وتحدها وتمطيها وحدة وشخصية .

فإذا ما أخذنا الانقلاب الفرنسي لوجدنا أن انبياء الفلاسفة كثيرون ،

ولكن انبياء الايديولوجية الانقلابية أو بالأحرى الذين حولوا الفلسفة الاجتماعية الى ايديولوجية انقلابية هم ، على الاخص ، اثنان : فولتير وروسو . ان فولتير كما يبين كثيرون كبرلين ، لم يكن مسؤولاً عن فلسفة الانقلاب الاجتماعية ، ولم يكن مبدعاً لها ، ولكنه كان ، دون شك ، أكبر داعية ومبشر لها ، وأقوى صوت ارتفع في تعميمها طيلة نصف قرن . إن كتب كوندراك ، كوندورسه ، تورجو ، لامتري ، هلفسيوس ، هولباخ ، دالمبار ، ديدرو ، مورلي ، مابلي ، والانسكلوبيديا الخ ... وإن كانت تتضمن الفلسفة الاجتماعية ، فانها لم تكن مسؤولة عن نشرها وتعميمها ؛ بينما اعطت كتب فولتير ومقالاته ومنشوراته ورسائله وطريقة حياته ، واخيراً ، وجوده نفسه هذه الفلسفة طابعاً شعبياً عاماً وجعلتها جزءاً من التاريخ ، ووطورها الى اداة انتقالية ثورية .

اما النبي الثاني فهو روسو . ولكن نجاح روسو كني للشورة لم ينشأ من عمق فكره او من الناحية الفلسفية الاجتماعية المحضة ، بل في قدرته على اعطاء الفلسفة وجهاً جديداً ، وجهاً مشحوناً بالحياة والنشاط ، بالحماسة والعاطفة ، ولغة مليئة بالمشاعر الفياضة الصادقة والاحاسيس العفوية المباشرة . لقد فولتير النظم القسامة ، وسخريته اللاذعة القاتلة جعلت هذه النظم والطبقات الارستقراطية الدينية التي تمثلها اضحوكة اوروبا ؛ ولكن روسو ذهب في طريق أكثر ايجابية ، فتكلم عن العناصر التي تخلق المجتمع الجديد ، عن القصد الاجتماعي ، عن قداسة الشعب ، وعن الارادة العامة التي ينبثق منها هذا المجتمع . انه صنع ذلك كمبشر وداعية وهكذا برز دوره في الفلسفة الاجتماعية الى ايديولوجية انقلابية . والفلسفة التفعمية ، كمثل آخر ، وجدت تيارات فكرية عديدة سبقتها قبل ان تتجمع وتتركز في بانتام . انها وجدت في هذا الاخير ، بانتام المتنسك الشاذ ، فيلسوفها الاجتماعي ، ولكن ميل " اجد اتباعه وتلاميذه ، هو الذي نقل هذه الفلسفة الى الخارج فجعل منها حركة ايديولوجية انقلابية . قدس المؤمنون بهذه الفلسفة بانتام كقائد روحي ،

بله كإله . ولكن ميل قام فيها مقام بولس في المسيحية .

وراء الفلسفة الليبرالية الانقلاية يقف آدم سميث وفرانسوا كاسني وفلاسفة القرن الثامن عشر ، ولكن وراءهم ايضاً ووراء جميع المفكرين الذين ساهموا ، تكن تيارات فكرية فلسفية كبيرة مديدة تبدأ بإنسان النهضة والانسان البروتستانتي وديكارت وبالأخص لايبنيتر ، الفيلسوف الذي أكد على وجوب ازالة النظام الاقطاعي التقليدي ، لأن وراءه يتبدى النظام الاصيل الحقيقي ، النظام الطبيعي الذي أقامه الله الكلي الحكمة والمحبة . اعطى لايبنيتر بفلسفته ، القوى الثورية ثقة مطلقة بذاتها ، وذلك في وقت كانت تحتاج فيه حاجة ماسة الى هذه الثقة .

عبرت تلك الفلسفة التي تكن وراء الليبرالية عن ذاتها باسماء كثيرة ، تمتد من لايبنيتر ، ونيوتن ، وبابكون ، وديكارت الى كونستان ودي تراسي الخ... فهي لا ترجع اذن الى مصدر واحد معترف به ، يحكم في نظامها ويقيس علاقاتها ويعطيها قاعدة عامة ، ثم انها غامضة في كثير من مبادئها الاساسية ومناحيها ، وعندما نقيس علاقاتها مع تاريخ الغرب الفكري الحديث ، أو مع الفلسفات الاخرى التي عرفها التاريخ نرى أن الذين اشاروا ، امثال فرانكل ، الى أنها تحتل جزءاً صغيراً منه ، وأنها لم تسد هذا المجتمع بفردتها قط ، كلوا على حق . ولكنها ، على الرغم من ذلك ، كانت الفلسفة التي دمغت الغرب وميزته فأعطته شخصية خاصة به بين المجتمعات الانسانية الأخرى التاريخية منها والمعاصرة . اما سبب ذلك فيعود الى المرحلة الانتقالية الثورية التي جاءت فيها ، فقد كانت هناك قوى اجتماعية تاريخية تعمل في المجتمع وتحاول التعبير عن ذاتها ، فكانت الفلسفة الليبرالية اقرب الى غيرها في تحقيق هذا التعبير . ان هذه القوى جعلتها اكثر انسجاماً من غيرها مع منطق المجتمع آنذاك وخصوصاً في مناحيه التطورية . قد يحدث العمل الانقلاي او الحركة الانقلاية قبل قيام الايديولوجية الانقلاية كما نرى في الثورة الانكليزية وفي الثورة الاميركية ، حيث رافق ظهور الايديولوجية ظهور الانقلاب ، ولكنها

لا تحدث قبل قيام الفلسفة الاجتماعية او بالأحرى تيارات فكرية فلسفية
تقدم لها .



نصل الآن الى الصعيد الثاني في هذا البحث . فبعد تحديد الفلسفة الاجتماعية من ناحية عامة ، وفي شكلها الانقلابي من ناحية خاصة ، علينا المقارنة بينها وبين الايديولوجية الانقلابية ، كخطوة ضرورية في ايضاح الايديولوجية ايضاحاً وافياً . تميل الفلسفة الاجتماعية بطبيعتها الى التحول الى إيديولوجية لأنها ، في شكلها الايديولوجي فقط ، تستطيع أن تبسط مبادئها ، بشكل يسمح لها بضبط وتحديد مسلك الحركة الانقلابية . ثم ان الايديولوجية الانقلابية ذاتها تميل أيضاً الى التبسط كدعاية ثورية ، فتعتمد الشعارات . لذلك نجد ، في كل حركة انقلابية كبرى ، مفكرين انقلابيين ينقلون الفكر الفلسفي الاجتماعي الى ايديولوجية عامة . فلماذا كان لوك وجودوين وأدم سميث كتبوا لأقلية مثقفة ، كتب اخرون كباين وجافرسن وغيرهم بشكل قريب الى الذهن العام . واذا كان هالفيسوس وبابل وديديرو ومونتسكيو وهولباخ كتبوا بشكل فلسفي فكان روسو ودي مولان ودانتون ومبراو ومارا وسان جوست وروبسبير توجهوا رأساً الى الشعب ، ونقلوا اليه فلسفة اولئك بشكل واضح . ان هذه الظاهرة واضحة كل الوضوح في الانقلابات الحديثة ، ففي الماركسية نجد سلسلة قوية تبدأ ، من التحل نفسه وتمتد الى ستالين وخروشوف او الى ماركسيين من امثال بوليتزر ، جعلوا مهمم الاول التبسيط العام لفلسفة ماركس . والنازية ترجع الى جوبينو وتشامبرلن وأمون ولايوج وجالتون وبيرسون والفلسفة المثالية واقطباها . ويتوجه هتلر ودارا وجوبلز ، والى حد ما روزنبرغ ، الى الشعب بشكل عام ، لأن الايديولوجية الانقلابية تعتبر دائماً عن ميل الى التبسط في كتب واضحة تتميز بها عن الكتب المعقدة التي تعبر عن الفلسفة الاجتماعية .

الايديولوجية لا تبسط الفلسفة الاجتماعية فقط بل التاريخ كله ؛ يذكر كاهلر أنه عندما خرج هرمان روشنينج على هتلر ، وهرب الى الولايات

المتحدة ، سأله بعض الصحافيين عن السبب الذي دفعه الى الحركة النازية في ابتداء الأمر فأجاب : في حضور هتلر يصبح كل شيء بسيطاً ، وإضحاً ، ونحن الالمان ، كما تعرفون ، شعب معقد جداً .

الفلسفة الاجتماعية تناقش وتحلل ولكن الايديولوجية تتكون من تأكيدات بسيطة صرفة . الفلسفة الاجتماعية تكون عادة مبهمة في قضاياها وتنطوي على متناقضات عديدة ، ولكن الايديولوجية تحسم هذا التناقض والابهام . لا نجد في الماركسية ، مثلاً ، عنصراً واحداً دون تناقض او غوض ، ولكن الايديولوجية التي انبثقت منها تركزت على بضعة مبادئ وصور واضحة تجردت من مظاهر التعقيد والابهام التي رافقتها كفلسفة اجتماعية .

ولكن هذا لا يعني ان الايديولوجية خالية من بعض ابهام وغوض ، وليس هناك من ايديولوجية انقلابية دون درجة من التناقض والغموض ، لأن ما من ايديولوجية انقلابية نشأت في عقل فردي تبعاً لعمل منطقي محض . فكل ايديولوجية ، من هذا النوع ، تعبر عن اوضاع اجتماعية متناقضة ، وتمتد الى مجاري التاريخ والاجتماع المتباينة ، فتمكس اشكال التباين والمتناقضات الاساسية . وامتدادها الشامل ذاك يفرض عليها الانطواء على قدر من التناقض والابهام . تشتد هذه الخاصة في الايديولوجيات التي يتم نؤها تدريجياً عبر اجيال او قرون كالمسيحية مثلاً التي يصعب وجود دين آخر غني بالمتناقضات مثلها لأن ليس هناك من دين آخر نما في متناقضات غريبة عبر قرون عديدة .

كتب باسكال منذ مدة طويلة : غريبة هي المسيحية ، انها تأمر الانسان بأن يعترف بأنه منحط ، بله حقير ، وتأمره ايضاً بأن يكون مثل الإله ، غير انها ، لولا هذا التناقض ، لجعلته غليظ المعجزة بسبب كرامته ، أو مستبعد النفس بسبب حقارته . الشمول الذي اراده اكويناس مثلاً في التركيب العام الذي اعطاه للايديولوجية المسيحية ينطوي على كثير من الآراء

والاقوال التي يمكن على الأقل فهمها بشكل متضارب. لذلك ، كان المفكرون على اختلاف مذاهبهم السياسية يرجعون اليه في تبرير مبادئ مختلفة كبداً للسيادة الشعبية ومبدأ الثورة ، مبدأ حق الملوك الالهي ، أو مبدأ تعذيب المارقين . وفي العصر الحديث ، وجد من يرجع اليه كدافع عن قيمة الفرد ، وعن سيادة العقل التامة ، وعن الاعتدال في جميع الامور . اما في عهده أو بعد موته بوقت طويل ، فان العقل اللاهوتي كان يرجع اليه في تدبير القتل والتعذيب ، وكل ما ينقض قيمة الفرد وسيادة العقل او الاعتدال .

ان اتباع الايدولوجية لا يرون هذه التناقضات او هذا الابهام ، لانهم لا ينكبون عليه عن طريق عقلي منطقي مستقل بل مدفوعين بحاجة نفسية تشوق الى تفسير عام أساسي لعلاقة الفرد مع المجتمع والتاريخ .

يتساءل فولتير ، وهو الذي ساعد أكثر من غيره في نقل الفلسفة الاجتماعية الثورية التي هيأت للثورة الفرنسية الى ايدولوجية انقلابية ، في معرض حديث له حول هالفسيوس : لماذا لا يكتب هذا الاخير شيئاً واضحاً محدداً ضد التعصب والدين ؟ ويحجب بأن السبب هو انشغال هالفسيوس بالمتافيزيق التي لا يقرأ كتاباتها سوى عدد قليل من الناس ، ولا يفهمها سوى عدد يسير ايضاً ، والتي تنطوي دائماً على متناقضات ، وبذلك ، تمنح الخصوم سلاحاً ضدها ، فيستنتج فولتير بأنه من الأفضل بكثير ان نؤدري بالتحاصمات الميتافيزيقية ، وأن نكتب مؤلفات صغيرة تتجه الى الجميع ، ونضمنها وقائع وافكاراً بدئية واضحة بسيطة يستطيع الجميع فهمها . فساد الناس أو تعاستهم غير مرهونة ببعض الحجج والبراهين التي يعجز تسعة اعشار الناس عن فهمها ، والذكاء لم يعط للناس كي يكشفوا عن جوهر الاشياء ، بل كي يتمكنوا من العمل بفعالية . تحاول الفلسفة الاجتماعية الانقلابية تحديد المرحلة الانتقالية بشكل عام ، وعندما تتركز انقلابياً ، تحاول تحديد القضية الانقلابية في ذاتها ، بشكل مستقل عن تحقيقها ، أي انها لا تهتم بالوسائل أو بالظروف الآنية المتغيرة التي تحيط بها ، ولهذا فانها تتركز على صحتها الفلسفية

دون اهتمام بنفعيتها المباشرة او بواقعيّتها ، لان قصدها يتجه الى الاهداف الاساسية النهائية التي تتبع منها وبسببها القضية الانقلابية لا بالكيفية السقي تلجأ اليها القضية لبلورة ذاتها في الواقع . تقع الكيفية في نطاق المفكر الايديولوجي ، أي المفكر الذي يبسط الفلسفة الاجتماعية ، ويحررها من صعوبتها ، من غموضها ، من تعقيدها ، من متناقضاتها ويقدمها في شكل موحد منسجم مبسط يتجه الى الفرد بشكل عام . لهذا ، يتم المفكر الايديولوجي لا الفيلسوف الاجتماعي بهذه الكيفية ، لأن هذا الأخير يتم بمقاصد الحركة الكبرى في مجرى التاريخ ، والقوى والسنن التاريخية الاجتماعية العامة التي تفرضها . ان كل قضية انقلابية تحتاج الى هذين النوعين من التعبير ، النوع الفلسفي الاجتماعي الذي يعبر عنها في دقائقها الاولى ، والنوع الايديولوجي الذي يبسطها ويوحدها بحركة معينة .

يتطلب كل نوع صفات وخصائص معينة . فالفيلسوف الاجتماعي يعني صحة الفكرة وقوة التعبير عن القوى العاملة في التاريخ ، والمفكر الايديولوجي يعني قدرة على ربط الفلسفة بمرحلة معينة ، وتقييم الوقائع القائمة واستخدامها في تحقيق مقاصد الفلسفة الاجتماعية الاساسية . يتقدم الاول على الثاني الذي يعتمد الفكرة الاجتماعية في بناء الايديولوجية . هذا لا يعني أن الايديولوجية الانقلابية لا تتطوي على متناقضات ، بل انها تستطيع ان تتجاوز أية متناقضات تجارزاً سيكولوجياً ، إن عناصرها تشكل سيستاماً system سيكولوجياً وبالدرجة الاولى ، وليس سيستاماً منطقياً . فالاجزاء التي تتركب منها تترابط وتتكامل في وحدة عامة لان كلا منها يخضع للقصدي العام الذي يميز الايديولوجية . فعندما نتكلم عن سيستام ما ، فإن اول ما توحى لنا العبارة هو ان هذا السيستام ذو تركيب منطقي ، وأنه إن لم يكن منطقياً فانه لن يكون سيستاماً . ان الاجزاء في سيستام من هذا النوع تترابط ، أو تتصل بعضها ببعض تبعاً لقواعد المنطق ، ولكن من ناحية سيكولوجية ، يأخذ السيستام صفته الذاتية ، لأن هناك قصداً عاماً شاملاً يحيط به احاطة تامة ويقوم كل من

عناصره بخدمته . وجد كثيرون من الطماء الذين درسوا الدين من فون هيوجل وواش الى سولاس والبورث وعشرات غيرهم الشيء ذاته في الدين . فالمزاج الذي يولده هو مزاج يتشوق الى البساطة . كانت هذه النتيجة طبيعية لأن الدين والايديولوجية التي ترجع الى قاعدة علمانية يخضعان لتركيب ايدولوجي واحد .

تختلف الايديولوجية الانقلابية عن الفلسفة الاجتماعية في كونها تعبر عن ذاتها في نط حياتي مميز . تتساءل الفلسفة الاجتماعية عن منطق التاريخ ، وعن معنى الوضع الانساني في تحولاته ومتناقضاته ، أو تحاول ان تكشف عن القوى التي تسود مظاهر الاجتماع ووقائع التاريخ . قد تحقق بذلك مفهوماً مقنعاً في الحياة دون ان تلتقل الى مشاعر الفرد فتصبح طريقتة في الحياة . فاسفة الفيلسوف الاجتماعي لا تعني انها يجب ان تقود الى عمل ما ، أو ان تسود الوجود ، أو ان تؤثر فيه ، ولكن الايديولوجية الانقلابية ترغب في قصد واحد : أن تسود الوجود وأن تؤثر فيه . فعندما تتحول الفلسفة الاجتماعية الى قوة تسود كيان عدد من الافراد فتؤثر في سلوكهم تأثيراً علمياً ، وتستطيع توحيد شخصيتهم في مناحيها العقلية والشعورية ، تتحول آنذاك الى ايدولوجية انقلابية .

تعتبر الايديولوجية الانقلابية عن الأمل والخوف ، عن مشاعر الولاء والحب والبغضاء ، اما الفلسفة الاجتماعية فهي شكل من أشكال المعرفة . الاولى تقوم على قوة الخيال في بلورة العناصر العاطفية وتحديددها ، والثانية تقوم على قوة الفكر في تحويل التاريخ والاجتماع في صورة واضحة . ان آباء الكنيسة حولوا الحاجات العاطفية والفكرية التي تكمن وراء المسيحية الى مجموعة من الحقائق الأساسية ، وماركس وانجلز صنعوا الشيء ذاته بحاجات عصرهم ، وخصوصاً حاجات العمل ، وكان لينين على الاخص من حول الماركسية الى ايدولوجية انقلابية .

تعني الايديولوجية الانقلابية بكلمة أخرى ، تحول الفلسفة الاجتماعية

الانقلابية الى طريقة في الحياة ، أي انتقالها من مجموعة من النظريات والمجردات الى قاعدة أخلاقية ، والى حقيقة شعورية . تفسر الفلسفة الاجتماعية العالم ، ولكن الايديولوجية الانقلابية تجعل الانسان يعاني العالم ويكابده . تتوجه الأولى الى عقل وفكر الانسان ، بينما تتوجه الثانية اليه ككل ، تلزمه في كيانه ككل ، تعبّر عن آماله وأهوائه وخوافه ومثله .

الفكرة كفكرة ، تكون عاجزة دون حول او قوة وطالما بقيت فكرة محضة ، فلا تصبح فعالة وتنمو في فعاليتها الا عندما تتحول فقط الى ممكن الشعور فتعطي جزءاً منه . باستطاعتنا أن ندرس أية فلسفة اجتماعية ونكتب بها التفسير والشروح البارة ، التي نفتن بصحتها وقوة منطقها ، ولكن دون أن يكون لها أي تأثير في أخلاقنا العملية او النفسية التي ترجع الى مناسبات تختلف تماماً عن صحة المنابع الفكرية . إن الايديولوجية الانقلابية تحمل في الحياة التي تولدها برهانها ، فلا تخضع لتحليلات علمية او حجج عقلية . فهي تتمتع بالولاء والاخلاص اللذين تحتاج اليهما بشهادة نفسية وجدانية .

يقبل الانسان على الفلسفة الاجتماعية ، عن طريق فكري ، بسبب حاجات فكرية ، ويقبلها او يرفضها عادة تبعاً لمقاييس فكرية ايضاً ، ولكنه يقبل على الايديولوجية بسبب حاجات نفسية اخلاقية ، بسبب مشاعر وعواطف تجذب منفذاً فيها . انه يعطيها ولاءه لأنه يعتمد عليها كمنفذ لما يعانيه من كبت شعوري أو فراغ روحي انساني . لم يكن تجاوب الجماهير الكبيرة مع الماركسية مثلاً ، لاقتناعاً بصحة التفسير الاقتصادي المادي الذي قدمته ، ولكن لأن الماركسية ، بتأكيداتها على الصراع الطبقي ، كانت تعبّر عن تجربة يومية حادة ، ولأن النظم الاجتماعية والسياسية والليبرالية فشلت في اعطاء العمال العدالة ، وشعوراً بالكرامة والقيمة الإنسانية . أراحت الماركسية العمال من عناء نفسي ألم يقاسونه وعالجت مركب نقص كانت ظروفهم الصعبة تفرضه عليهم ، غلبت فراغاً روحياً كان 'يثقل أنفسهم' ، وأرجعت لهم حساً بالكرامة نزعته عنهم الرأسمالية أو بالأحرى رفضت أن تعترف لهم به .

لا يأتي الشيوعيون والماركسيون الى الماركسية كعلماء اجتماع ، يحاولون الكشف عن تركيب المجتمع ، وعن حركته ومنطقها ، إذ انهم لو أتوا بهذه الصفة ، لضاقوا ، مثل غيرهم ، ذرعاً ، في كلمة استبان ، باعوجاج أفكارها ، والتواء مبادئها ، وبفكرها المتذبذب المجرد ، وبإبهامها اللاضربوري . ولكنهم يأتون اليها كؤمنين يتشوقون الى الايمان بسنن العالم المحبوة التي تعمل لمصلحتهم . فكلما ازداد استتار السنن ازدادت قوتها في الامتناع ، وسهل الدفاع عنها ضد الذين ينخدعون بظاهر الأشياء . ينطوي كتاب رأس المال ، كتاب الشيوعية المقدس بدرجة كبيرة ، على الخصائص التي نواجهها في جميع الكتب المقدسة أي التناقض والغموض . قال سوريل في الماركسية بأنها تستعمل لغة تحتاج الى الوضوح والدقة ، تحاول ان تشمل في تعبير واحد حركة المجتمع ككل وفي جميع تعقيداتها ، ولكن الذكاء الانساني لا يملك الأسباب التي يستطيع أن يعبر بها عن تركيب عام كهذا . هذا القول يصح في كل فلسفة إجتماعية انقلابية .

ان افكار ماركس لا تشكل نظاماً علمياً كما يحاول بعض اتباعه القول . لأنه لم يكن من بناء الأنظمة ككونت أوداروين او ارسطو مثلاً ، فالبيان الشيوعي ليس سيستاماً بل عرضاً متتابعاً لبعض العقائد حول التاريخ ، ودعوة الى العمل الشعبي الثوري ؛ ولكن على الرغم من أنه كان بياناً ، وعلى الرغم من ان القصد منه كان تقديم صورة واضحة عن الفكرة الشيوعية التي تتجه الى الجماهير ، فانه كان ينطوي على متناقضات . من أمثال ذلك أنه يؤكد في آن واحد على المبدأ الثوري وعلى المبدأ الاصلاحى . لهذا لم يكن من الغريب أن تجد الحركة الاشتراكية الاصلاحية في برنشتين ، وبلوم ، والفابيين من يرجع اليه كما ترجع الحركة الشيوعية الثورية . كان هوك يتكلم باسم العديد من المفكرين والحركات عندما كتب بأن الماركسية تنظر الى الثورة كتوسيع وامتداد للنسق الديمقراطي القائم ، وأنها تجد في كتابات ماركس ما يؤكد هذا الموقف وينفضه في آن واحد وبففس القوة .

اما كتاب رأس المال فان ماركس نفسه وجد أن كتابة الجزء الأول منه

لم تكن صعبة فقط بل غير مرضية عند انتهائها ، كما ان كروش يقول عن هذا الجزء ، وهو أهم الأجزاء الثلاثة ، بأنه ذو تركيب متناقض غريب دون تنسيق أو تنظيم .

اما الجزآن الآخران فلم يستطع ماركس ابدأ انهاءهما ، وعندما أراد أنجز أن يقوم بذلك ، بعد وفاته ، وجد المواد مشتتة مبعثرة كما لم يكن ينتظر . فانجز هو الذي أعطى صورة منسجمة متساكة عن المادية التاريخية في كتابه ضد دوهرينج فقدّم اتباع ماركس هذه المادية ، بعد أن اخذوها من كافة كتبه وملشوراته ونسقوها .

تمثل الايديولوجية إرادة حازمة على معالجة وضع معين فهي ، لذلك ، نتيجة التصميم على العمل . أما الفلسفة الاجتماعية فهي نتاج فكري من عمل بعض النظرين ، يضمنونها نتائج دراستهم لأوضاع الاجتماع والتاريخ بغية ايجاد تفسير عام أو حل ما لمرحلة تاريخية معينة . لذا كان الانسان عادة يعتمد الايديولوجية وليس الفلسفة ، لأن الفلسفة تنطوي دائماً على متناقضات وتساؤلات عديدة كل منها يتميز ببراهين قوية ، يشعر الفكر امامها بشيء من العجز الخائض .

تستطيع الفلسفة الاجتماعية ان تغلب في الحجة ، وان تهيم الجو بنقد ناجح للأفكار والآراء السائدة ، ولكنها لا تستطيع ان تنزل الى الأعماق النفسية فتزيل المقاومة العاطفية كالايديولوجية . الفلسفة الاجتماعية تناقش وتجادل وتتوجه الى الفكر والوقائع في نقاشها وجدالها ، فتعتمد بالتالي الكتب وسيلة لها . أما الايديولوجية فانها تنجح الى الميول والمشاعر والغرائز ، وأداتها الفعالة هي الصحف والاذاعة ، وبالتالي ، وعلى الأخص ، الخطابة والخطباء . ان من ام الاستنتاجات الاولى التي نأخذها من التجارب الايديولوجية الثورية الكبرى في التاريخ ، هو أن الأمر المهم ليس ما يؤمن به الناس ولكن الكيفية التي يؤمنون بها .

لذا ، نجد ان الحركة الانقلابية تعتمد على الايديولوجية الانقلابية وليس

على الفلسفة الاجتماعية التي تنشئ لها قاعدة واطاراً في خلق الوقائع على صورتها . ان اوبر سكرتير الحزب الاشتراكي في المانيا ، أثناء ازدهاره ، وأقوى شخص في الحزب بعد بابل ، اعلن مرة بأن فكره يعجز عن استيعاب المناحي الفلسفية في الماركسية وأنه لا يستطيع ان يقول بأنه ماركسي واع .

ولافارج صهر ماركس ، وداعية الماركسية الاول في فرنسا ، اعترف للينين بأن ليس هناك من أحد يفهم ماركس ، ولكن مراسلات ماركس والمجاز تدل على أن لافارج هو الآخر ، في رأي ماركس ، لم يفهم الماركسية . وجد ماركس نفسه كيف ان اتباعه يسيئون فهمه وأعلن مرة بأنه هو نفسه ليس ماركسياً . اما انجاز فقد كتب له في إحدى رسائله يقول ان الذين نعتبرهم رسمياً منتسبين لحزبنا لم يفهموا حتى المبادئ الاولى في أفكارنا . من هذا يتضح أن الماركسية كفلسفة اجتماعية تخضع للتناقضات والابهام ، وتعجز عن التوجه الى جميع الاتباع وتتحصر في نخبة محدودة من المفكرين النظريين الفلاسفة ، وان هؤلاء لم يكونوا يتفوقون فيها بينهم على تفسير واحد لها .

ان دجيلاس يذكر ان ماركس لم يفكر ابداً بإنشاء نظام ايديولوجي او فلسفي جامع ، اما اتباعه فهم ، في معظمهم ، ايديولوجيون ، والى درجة محدودة ، علميون وذلك واضح في أمثلة بلاكنوف ، ولابريولا ، ولينين ، وكاتوسكي ، وستالين الخ ... فقصدهم كان بناء مذهب من أفكار ماركس ، ومع الوقت كشفوا عن ميل لتقديم تعاليمه كفهوم نهائي جامع حول العالم .

لم ينشر ماركس اي عرض منظم للمادية التاريخية ، فهي منتشرة هنا وهناك في ما كتبه بين عام ١٨٤٣ وعام ١٨٤٨ . اما فيما بعد ، فقد انطلق منها كحقيقة مسلم بها . رأى كثيرون من النقاد أن ماركس لم يعتبر المادية التاريخية مذهباً فلسفياً جديداً بل منهجاً علمياً في التحليل الاجتماعي التاريخي وأساساً لاستراتيجية سياسية ؛ وأنه فيما بعد كان يشكو من طريقة أتباعه في استخدامها والرجوع اليها ، وكيف أن قسماً منهم على الأقل كان يجد أنها تريحه من كل عناء في التدقيق التاريخي ، بتوفير أجوبة جاهزة للمشاكل التي

يقود التدقيق إليها .

ولكن ، على الرغم من الاختلاف فيها ، وعلى الرغم من عنصر الشك في التفسيرات التي تعلن حقيقتها ، فإن الحركة الاشتراكية التي تعود إليها كانت تقوى باستمرار وتنتشر بسرعة كبيرة . أما واجب نظري الماركسية ومترجمها ، فلم يكن اعلان سياسة الحزب ، بل اعطاء تبرير ماركسي لأية سياسة تتبعها الحركة . ان تحول الفلسفة الى ايدولوجية جعل من الممكن اعتماد الماركسية قاعدة لحركة انقلابية كبرى . تلك الايدولوجية كانت واضحة مبسطة تعتمد على بضعة مبادئ متناسكة هي حتمية انهيار النظام الرأسمالي ، خلق النظام الرأسمالي ديكاتوريكياً للتناقضات التي تلغيه ، الصراع الطبقي وقيام البروليتاريا بوضع نهاية لهذا الصراع ، تركز رأس المال ووسائل الانتاج في أيدي تنكش باستمرار في عددها ، زوال الطبقات الوسطى ، ازدياد بؤس البروليتاريا ، دور الاقتصاد وعلاقات الانتاج الاول في تحديد المظاهر الاجتماعية ، قيام دكتاتورية البروليتاريا . هذا التحول الى ايدولوجية انقلابية جعل من الممكن اعتماد الفلسفة الماركسية قاعدة لحركة انقلابية شاملة . التفسير الاقتصادي مثلاً هو لحة الماركسية ، ولكننا لا نجد في اي مكان من كتابات ماركس عرضاً منظماً منسقاً لهذا التفسير ، بل يجب ان نفقش عنه في امكنة مختلفة وفي صور متعددة وفقرات موزعة هنا وهناك .

أما من ناحية النازية فإن هتلر نفسه يذكر في أحاديثه ، بأن قليلين جداً من قادة الحزب النازي قرأوا كتاب روزنبرغ « اسطورة القرن العشرين » وأن الذين قرأوه هم اعداء النازية . ثم وصف الكتاب بأنه مبهم وغامض ، وإذا كان قادة النازية انفسهم لم يقرأوا كتاب روزنبرغ ، فإنهم قرأوا ، مع ملايين أخرى ، كفاحي ، وهو الذي يمثل الايدولوجية النازية الانقلابية وليس فلسفتها الاجتماعية .

يصدق الشيء ذاته على الماركسية . فإذا كان الذين قرأوا كتاب رأس المال قليلين جداً فإن الذين قرأوا البيان الشيوعي يعدون بالملايين وعشرات

الملايين .

وهذا الشيء يصدق أيضاً على الليبرالية ، فالذين قرأوا كتب جون لوك مثلاً قليلون ، ولكن الذين قرأوا كتب باين ووثيقة اعلان الاستقلال كثيرون . اما الانقلاب الفرنسي فانه من المشكوك فيه ، كما يذكر شافر وغيره من مؤرخي الانقلاب ، بأن يكون عدد كبير من قادة الثورة انفسهم قد قرأوا روسو ، نبي الثورة . ولكنهم كلهم كانوا مشبعين بالايديولوجية العامة التي تفرعت منها .

سمحت المراقبة في روسيا القيصرية بنشر كتاب رأس المال بقولها : « على الرغم من ان الكتاب يتميز باتجاه اشتراكي صريح فانه ليس مكتوباً بشكل شعبي ، ولهذا ، فانه من المستبعد ان يجد الكتاب قراء عديدين » . ولكن المراقبة نسبت ان الفلسفة الاجتماعية لا تحتاج الى قراء عديدين بل الى بعض القراء الذين يحولونها الى ايديولوجية انقلابية . فكانت النتيجة عكس ما رأته المراقبة . تشكل الفلسفة الاجتماعية نطاقاً فكرياً يتساءل ، يدقق ، يناقش ، يتحرى . ولكن الايديولوجية الانقلابية تتولد في بضعة افكار اساسية تحاول ان تجذب اليها ولاء اكثريه الشعب وتعمل على قيادة المجتمع عبر التجارب والأوضاع المختصة التي تحيط به اثناء المرحلة الانتقالية . لذا ، كان عليها أن تتميز بفعالية وجدانية عميقة وبامكان كبير على ضبط وبلورة احداث التاريخ . الفلسفة الاجتماعية تنحو شطر المشاركة الفكرية والايديولوجية تميل الى المشاركة العاطفية فتستثني عنصر النقد ، وتأبى المساومة مع عناصر أخرى في تنظيم العالم الخارجي ؛ الهدف الطبيعي المعفوي للايديولوجية الانقلابية يقوم في العمل الثوري ، اما الفلسفة الاجتماعية فتعجز عن توليد العمل بشكل ذاتي محض لان قواها تنضب في علاقاتها الفكرية وفي مباحثاتها النظرية . الايديولوجية الانقلابية تتميز بفعالية وجدانية عميقة وبامكان شديد في بلورة أحداث التاريخ والاجتماع ، وتعلن دائماً أنها تملك مفتاح التاريخ ، الحل النهائي لجميع ألغازه ، والمعرفة الوثيقة للسنن العامة الشاملة التي تسود

الطبيعة والانسان ، فتستثني من الفلسفة الاجتماعية ما يساورها من شك وما يمتورها من تردد واستقلال فكري . قوة الايديولوجية الانقلاية تنشأ في العلاقة العاطفية بل الصوفية التي تولدها في أنفس المؤمنين بها . كان موانرو على حق عندما لاحظ أنه بإمكان الخارجين عنها ، او الذين يرقبونها من الخارج فقط ، أن يخلوها من ناحية فكرية فلسفية ، وان النقد الذي يوجه اليها يكشف عن العناصر العاطفية فيها ويعجز عن تحقيق مرمها . إن التعرض الفكري المباشر لها يعجز عن النيل منها او الغائها إن لم يدعه تحول في الاسباب الاجتماعية التاريخية التي ادت الى ولادتها . التغير العميق في الاوضاع الاجتماعية التاريخية التي تحيط بالايديولوجية يجعل بإمكان النقد الفكري والتحليل الفلسفي هدمها .

الفلسفة الاجتماعية تتجه الى العقل والفكر ، لذا ، تعجز عن توليد الحركة لأنها لا تولد محرضات الحركة التي تتولد في المشاعر . فالفكر لا يسبب الحركة بل الامل والخوف ، والحماسة والولاء ، والحب والحق . اما الفكر فيولد الوسائل التي تثير القوى المحركة فقط بتقديم أهداف ومقاصد قوية تحرضها وتقودها . يمكن ، اذ ذلك ، مناقضة ومناقشة الفلسفة الاجتماعية ، ولكنها حين تمتد فتحقق ذاتها في ايديولوجية انقلابية ، تستحيل مناقشتها ، لأنها تصبح جزءاً من نفس المؤمن بها ، وتعبيراً عن الديناميك الباطني في الحركة الانقلاية . مهمة الايديولوجية الانقلاية ليست وصف الواقع بدقة بل التعبير عن التصميم على العمل الانقلاي . فهي تعبر عن مشاعر الجماهير وأفكارهم وقد حزمت أمرها على صراع ثوري يهدم النظام القائم . الفلسفة الاجتماعية تتركب بفتح التحليل ، ويمكن تحليله عنصراً عنصراً ، أما الايديولوجية فتحقق مقصدها في بث الايمان واجراء تحول نفسي ، فهي لا تنفتح للمناقشة الموضوعية ، وترفض ان تحلل الى أجزاء او الى فصل بين صواب وخطأ . ان روسو ومن بعده سان جوست وروبسبير الذين حركوا العالم وأثاروا ايمان وحماسة الناس هم هم روسو وسان جوست وروبسبير المتطرفون الذين يأتون أية مساومة . ولينين الذي أوحى

بالحركات الانقلابية في شتى أرجاء الدنيا هو هو لينين الذي لا يعرف الحلول النصفية والتسويات ، وهكذا دواليك ... تقترب الفلسفة الاجتماعية من موادها باحتياط وحذر ، أما الايديولوجية فلا تعرف التردد والاحتياط والحذر ، بل تقترب من موادها وهي تتفجر حماسة واندفاعاً ، يقوم دورها في اعداد الناس للمركة فاصلة مع الوجود القائم ، فتوجه الانظار والعواطف الى العمل ، وليس الى البحث ، وتحاول حشد العواطف والمشاعر لا اعتماد البرهان العلمي والوقائع . لذا كان من الممكن لمن يساهم في الحركة الانقلابية على صعيدها الفكري المحض او كفلسفة اجتماعية فقط أن يقبل أو يساهم بحركة اصلاحية ، اما من يمتد من الفلسفة الى الايديولوجية فيعيش في الاخيرة ويحاول تجسيدها ، فإنه يأبى تماماً اي موقف اصلاحى ، ولا يرضى عن التدمير التام للوجود التقليدي أي بديل .

تنطوي الفلسفة الاجتماعية على نظام او مبادئ من نتاج فكري شخصي ، وتحمل اسم مفكر أو فيلسوف . ولكن الايديولوجية ، على نقيضها ، واقع وجداني مجموعي ، ومعتقد جماعي ، ومجموعة من الافكار تميز جماعة أو حزباً ، أو طبقة . يستطيع الفيلسوف أو المفكر ان يعطيها أو يخلقها أو يحققها لجماعة أو حركة من الحركات ، لأن ما يبشر به كفلسفة شخصية يستطيع ان يتحول الى مجموعة من المبادئ المبسطة تشكل ايدولوجية جماعة أو حركة ؛ والعكس غير صحيح لأن المشاركة في الايديولوجية تعني ان المفكر او الفيلسوف يجب ان يتجاوز صعيده الفردي ، ويصبح جزءاً من الجماعة أو الحزب أو الطبقة أو الحركة ، كما انه يجب ان يتجاوز الفكر المجرد الموضوعي المتشكك ، فيتحول الى فرد مؤمن في شخصية جماعية تتميز بالمشاعر . بيد أن هذا لا يعني ان المفكر او الفيلسوف يعمل باستقلال عن التاريخ . انه في الواقع يعبر ، مهما بلغ استقلاله ، عن تجارب معين مع قضايا ومشاكل عصره ومجتمعه ، والمرحلة التاريخية التي يعيش فيها ، على الرغم من ان فلسفته تحاول ان تتجاوز الحدود النسبية التي ترتبط بها .

يمكن القول الآن ان هناك فلسفات شخصية او فردية ، ولكن ليس هناك ايدولوجيات فردية او شخصية . أما الفلسفة الاجتماعية ، وان كانت تهتم بما يجب أن يكون ، فانها تتركز اولاً على ايضاح ما هو قائم ، والكشف عن السنن او القوى التي تسوده . والايديولوجية الانقلابية تميل أكثر نحو تأكيد ما يجب ان يكون . كان كوندورسه مثلاً يمثل الى حد ما هذا المنحى الايديولوجي في العقلانية الفرنسية في نقده لمونتسكيو على هذا الاساس ، لان مونتسكيو كان يركز اهتمامه على الوقائع يود تحريرها واستقصاءها ، قبل اعلان المبادئ العامة التي تسودها ، ولكن الفرق بين التاحيتين في الواقع فرق كمّي . فمونتسكيو نفسه يقص علينا كيف انه كان ضائعاً بين وقائع التاريخ ومظاهره لا يعرف كيف يتيسر طريقه ، لأنه ابتدأ بدراسة تلك الوقائع والمظاهر دون مبدأ اخلاقي يقيسها به ، وكيف انه عندما وُفق الى هذا المبدأ ، أي عندما ترك الاخلاق تسبقه الى معرفة التاريخ المحضة أصبح كل شيء أمامه واضحاً . اما روسو فقد أكد بان الذين يفصلون بين الأخلاق والسياسة يجهلون الاثنيتين ، وفوتنيل كتب بأن التاريخ يحسر قيمته إن لم يكن متحداً مع الاخلاق ، لأننا نستطيع ان نمرف جميع ما صنعه الانسان ، ولكننا نبقى جاهلين الإنسان في ذاته . اما ديدرو فقد ذكر بان هناك من يظن بأن معرفة التاريخ يجب ان تتقدم على الأخلاق ، وبأنه من الأفضل في ادراك التاريخ ومعرفته الانطلاق من فكرة اخلاقية حول الخير والحق قبل دراسة اعمال وأفعال الناس .

من هذا المثل يتضح بأن الفلسفة الاجتماعية ، خصوصاً عندما تكون انقلابية ، تنطوي كالايدولوجية على مفهوم اخلاقي في الانسان . ان الايدولوجية وهذا أمر يجب الا يغرب عن ذهننا ، هي امتداد للفلسفة الانقلابية فقط ، وكان من الطبيعي إذن أن يكون الفرق فرقاً كمياً يتكاثر في بعض النواحي فقط . كانت الثائر الفرنسي بريسو على حق عندما أعلن بأن أقوى بناء للثورة هو الفلسفة ، كما كان سان جوست على حق عندما

بيّن في اتهامه للملك بأن الفلاسفة هم الذين سيقتلون الملك ؛ نفهم من ذلك بأن ما يعنينا هو الفلسفة وقد تحولت الى ايدولوجية انقلابية .

كان توكفيل صريحاً في هذه الناحية وإن لم يذكر كلمة ايدولوجية . فقد وصف الثورة الفرنسية بأنها صُنعت بسيستم من الأفكار العامة تشكل جسماً عقائدياً واحداً ، أو نوعاً من الانجيل السياسي ، حيث يماثل كل فكر فيه عقيدة من العقائد الدينية .



هذا كافٍ في مقارنة الايدولوجية الانقلابية بالفلسفة الاجتماعية ، وفي ابضاح علاقتها بها ، ولكي تتم صورة الايدولوجية بالنسبة للتطورات الفكرية الفلسفية التي تحيط بها ، يجب ان نتجاوز التطورات التي تقدم لها فنلج الى التطورات التي تأتي في مؤخرتها او بعد استيلائها على الدولة وسيادتها للمجتمع وتحققها فيه .

هنا ندخل صميماً ثالثاً ، أو ما يمكن تسميته بصميد اللاهوت .

ليس هناك من إيدولوجية مهما أحكم تركيبها ومهما امتدت الى المجتمع والتاريخ ، تستطيع ان تشمل جميع مظاهر التطور التاريخي . الايدولوجية في نزوعها الى تحديد وتوجيه الأحداث ، ترى ذاتها في اوضاع لم تتنبأ بها ، أو لا تجد لها أحكاماً جاهزة في تركيبها ، عندئذ تنطلق بمحاولات عديدة تستمد من الايدولوجية بعض المبادئ والتفسيرات تربط بينها وبين الواقع في تغييره ومفاجأته ، أو تحاول ان تضبط الواقع في تركيبها رغم تحولاته وتشكل ما يمكن تسميته بلاهوت الايدولوجية .

تحاول الايدولوجية الانقلابية ، عند سيادتها ، ان تضبط كل شيء في المجتمع ، فتضع الحدود التي يعمل فيها الفكر ، وقرض موضوعاته ، فيزول استقلال مجالاته المختلفة من الفن الى الفلسفة وتصبح اداة في التعبير عنها . إن

الفكر الفلسفي العقائدي يجد نفسه بعد فترة وجيزة ، بأنه يترجم ويفسر وينقل المذهب ر شرحه بدلاً من أن يطرق أبواباً جديدة ، أو أن ينتقل في مغامرات فكرية من الخلق والابداع . ينضح ذلك كل الوضوح في الايديولوجية الكونفوشية والايديولوجية المسيحية والايديولوجية الاسلامية ، وقد أمسى الآن واضحاً في الماركسية . انسه فكر لاهوتي ، لأنه فكر يقتصر على شرح الايديولوجية وترجمتها . ففي ابتداء الامر ، وفي الدور الانقلابي ، تدعم الايديولوجية نفسها بخيال المجتمع المثالي وسحر هذا الخيال ، ولكن بعد ان تحقق نفسها في نظم مستقرة الى حد ما ، فانها تصبح جزءاً لا يتجزأ من طابع عام ، ينشأ فيه الناس دون صراع أو تناقض ، ويتأرجح معه دون درجة كبيرة من الوعي . فالماركسية التي تزعم العلمية تحولت ، كما يقول احد اتباعها ، ماركس إيسمان ، الى لاهوت بيزنطي تفرع منها ونشأ حول كتب ماركس والحجاز ولينين وبلاكنوف وهيكل المقدسة . فهذه الكتب التي تمثل في نظر الحركة البولشفية الكلمة الاخيرة الناهية في المعرفة الانسانية ، لم تكن علماً بل وحيّاً منزلاً . وتحول الماركسية الى لاهوت لم يحجر الفكر الانساني ، بل ضبطه ووضعه في حجرة مغلقة تطل على العالم من نافذة واحدة . اما حرية المفكرين امامها فقد اقتصرت على تطبيقها وترجمتها ، وشرحها ، وتفسيرها ومناقشتها . يصح ذلك على كل ايديولوجية ، بعد ان تكون قد حققت ذاتها ، من الكونفوشية الى الشيوعية .

ينقطع اتصال الفرد ، في هذا الدور ، دور اللاهوت ، اتصالاً مباشراً بالايديولوجية ، فيتم الاتصال آنذاك عن طريق شروحيها وترجمتها . فما كتبه ماركوس حول الماركسية السوفياتية ، بأنها تقوم على اللينينية دون ان ترجع رأساً الى ماركس ، يصدق ايضاً على كل ايديولوجية بعد ان تحضر انقلابيتها . كتب فولتير مرة بأنه كان هناك شعراء وخطباء قبل ان يكون الصرف والنحو والبيان . كما نرى في التاريخ أيضاً أن النبي يتقدم دائماً على الكاهن ، والدين على اللاهوت ، كما نرى ايضاً ان الايديولوجية الانقلابية تنشأ من فلسفة

اجتماعية وتنتهي في فكر متحجر جامد، خسر الحياة ومعنى الحياة، انكسر عن قوى التاريخ والمحسر عنها ، ألا هو الفكر اللاهوتي . الفكر اللاهوتي هو ، بكلمة اخرى ، عكس الايديولوجية الانقلابية في ناحيتين رئيسيتين :
الاولى - لا يعكس قوى التاريخ مثلها ، لأنه خسر علاقته بالتاريخ ، فالحسر عنه واصبح خارج مجاريه الرئيسية ، أي أنه أمسى هامشياً جانبياً .
الثانية - لا يعكس وجدان الفرد ، لأنه خسر جذوره وأبعاده الباطنية الذاتية فلم يجد له صدى ، لأنه هنا أيضاً قد انكسر والمحسر وتقلص ، واستمر فقط بحكم العادة .

تحسر الايديولوجية في هذا الدور ، دور اللاهوت ، انقلابيتها ، وقابليتها على الحياة ، وعلى صنع التاريخ ، لأن انقلابيتها قد حققت ذاتها في المجتمع ، وبذلك تكون قد استنزفت حيويتها وامكاناتها . المجتمع اللاهوتي مجتمع متحجر مغلق ، يعتبر الافكار والتقاليد القائمة جسماً ضيقاً من الحقائق ، يستثني اية زيادة تغير من وجهه التقليدي العقائدي . انه مجتمع يسمح بالتفسير والشروح ، ولكنه لا يسمح بأي شيء يمس قواعده الاساسية .

هذا الدور هو اطول أدوار الحركة أو بالأحرى الدورة الانقلابية ، يستمر زمناً طويلاً ويمتد الى قرون عديدة . انه دور لا يزول طالما أن قوى التاريخ الاجتماعية التي رافقت ظهوره لا تتحول بشكل جذري . ولكنها عندما تتحول وتزداد حدة يعمز الدور عن الاستمرار ، فينكشف ، في الواقع ، عن ضعف كبير مدهش في مقاومة التحول عنه ، وعن انحلال عميق يتأكله ويرقب فقط فرصة مناسبة للظهور . ذلك ما يُشير الدهشة لأول وهلة في انهيار هذا الدور اللاهوتي السريع أمام القوى المناوئة التي تتجاوزته .

تنتهي هنا الدورة الانقلابية العامة في مستوياتها الثلاثة : مستوى الفلسفة الاجتماعية ، مستوى الايديولوجية الانقلابية ، مستوى اللاهوت . ويدخل الانسان مرحلة انتقالية ثانية تؤدي الى دورة انقلابية أخرى في مستوياتها الثلاثة ، وهكذا دواليك ...

الأيديولوجية الانقلابية بين المساوية والمثالية

نجد في كل ايديولوجية انقلابية تأكيداً اساسياً اولياً على دور الأفكار ،
أو دور الايديولوجية في توجيه التاريخ ، وارشاد حركته ، وبناء المستقبل .
هذا ما يظهر جلياً من الكونفوشية والمسيحية الى النازية والشيوعية . ما نعتيه
هنا ليس اثر هذه الافكار الظاهر في التاريخ ، أو دورها في تحديد سيره فقط ،
بل اعتراف الايديولوجية الانقلابية الصريح ، مهما كانت مادية في فلسفتها بدور
المواقف المعنوية والأفكار في إنشاء التاريخ واعتمادها في تحقيق ذاتها .

من الطبيعي ان يتضح ذلك لنا عندما نذكر أن الايديولوجية الانقلابية
تنشأ في مرحلة انتقالية يتحول فيها المجتمع من نموذج انساني الى نموذج آخر .
هذا يضعنا وجهاً لوجه مع المفهوم الماركسي الشائع بأن الاقتصاد وعلاقات
الانتاج هي التي تحدد بشكل حتمي أشكال الوعي وجميع المظاهر الاجتماعية

الآخرى .

ففي الحركات الانقلابية لم تكن المنافع المباشرة والفوائد العملية الآنية ابدأ ذات أهمية أولى ، انها كانت دائماً مقاصد مثالية ، لأنها هي وحدها كانت تستطيع توليد ما تحتاج اليه من قوة وزخم في تحويل الحياة . يحذر التنبيه هنا الى انني استعمل كلمة مثالية على الرغم من الملابسات الفلسفية التي تحيط بها ، لعدم وجود كلمة أخرى ؛ المثالية التي يمكن تسميتها بالمثالية الاخلاقية الانسانية لا تعني هنا المثالية الفلسفية . فالمثل الاجتماعية والمقاصد الانسانية الكبرى تقوم أيضاً على أساس فلسفي مادي او اقتصادي اجتماعي ، وقد يكون هذا الأساس الذي يقتصر على التجربة الانسانية ويدرس علاقاتها وسننها هو الأساس الأصح في خدمة الانسان .

ما ننسبه هنا بمثالية الايديولوجية الانقلابية او بموقفها المثالي ، هو أي قصد أو هدف لا ينطوي تحقيقه او الكفاح في سبيله ، على كسب مادي ، أو بالآخرى لا يكون موجهاً بمنافع مادية شخصية ، أو أي موقف يستمد فيه الفرد بأن يضحي بمقاصده الخاصة . إنه مفهوم سيكولوجي للمثالية ، وبذلك يكون النازي أو الماركسي مثالياً وكلاهما يؤمن بفلسفة مادية : الاول بمادية بيولوجية ، والثاني بمادية اقتصادية . فعندما نفهم من المثالية بانها ايمان يبشر بقيام مجتمع جديد على صعيد انساني عالٍ كمفهوم في الحياة يرى أنها حركة تعاني صيرورة دائمة ، وأنها ليست ثابتة بل دائمة التحول نحو مصير أرفع ، أو كبداً يسود حركة الفرد وسلوكه ، تصبح جميع الايديولوجيات الانقلابية آنذاك مثالية وإن كانت قد انطلقت من قاعدة فلسفية مادية محضة .

تفرض الايديولوجيات الانقلابية تفكيراً عقائدياً . ليس ما تريده ، بالدرجة الاولى منافع مادية ، بل سلطة سياسية وتحققاً انسانياً . يتضح ذلك في السلوك الانقلابي الذي تولده والذي لا يقيس أو يحدد ذاته تبعاً لاعتبارات اقتصادية . ان كثيرين ، كريمون ارون ، لاحظوا مثلاً بان شراسة الايديولوجية

النازية في شرقي اوروبا كانت من اسباب فشلها ؛ فالأوكرانيون وغيرهم كانوا يعطفون على الاحتلال الألماني في ابتداء الامر ، ولكن ، بدلاً من اعتقاد هذا العطف ، فان النازية ، مدفوعة بإيديولوجيتها ، جعلتهم يقاومونها بضراوة وعنف بسبب سلوكها المنبثق من موقفها الأيديولوجي .

المثالية هي ، في مفهومها الفلسفي العام ، النظرية القائلة بأن العقل وحده حقيقي ، اما الأجسام والأشياء المادية فهي ، بشكل أو بآخر ، حالات أو عناصر في الوعي ، وعي كائنات انسانية أو وعي إله ؛ فالعقل ، تبعاً لهذه المثالية ، هو الذي يولد المادة . ولكن تبعاً للمادية في مفهومها الفلسفي العام فهي التي تولد العقل . ففي جميع اشكال المثالية الفلسفية مهما اختلفت نرى مبدأ واحداً مشتركاً وهو ان العقل هو المصدر النهائي والضابط الكلي للأشياء والمظاهر .

اما الماركسيون فانهم يدون بهذا التحديد حتى يشمل جميع الفلسفات التي تعتبر أن الافكار والمبادئ والمثل تتمتع بوجود مستقل ، وبشكل يجعل الأحداث التاريخية والأوضاع المادية والسلوك الانساني تشتق منها ، وتعتبر ان هناك عالماً عقلياً صرفاً يتسلط فوق عالم مادي لا حياة فيه ، وكل فلسفة حيوية تفترض قوة حياتية كينبوع لجميع أشكال الحياة وتطورها ، وكل أنواع اللاعقلانية من هيوم الى فرويد الى سارتر الخ ... او بكلمة مختصرة كل ما لا يتفق أو ينسجم مع التفسير الماركسي والسياسية الشيوعية . ولكن المثالية تعني أيضاً التشوق او التطلع الى مقاصد اخلاقية تنمى تحقيقها ، ونؤمن بأن تحقيقها ممكن عن طريق كفاحنا ؛ ان الايمان بالمجتمع اللاتقيي او بتكامل الانسان تشكل مثالية من هذا النوع . انها تفترض وجود شيء صالح ذي قيمة وتقول بضرورة تحقيق هذا الشيء .

ان كانت هذه المثالية قد اقترنت في الماضي بموقف ديني او ميتافيزيقي صرف ، فان ذلك لا يعني ابدأ انها يجب ان تقترن به دائماً ، أو أن كل موقف مثالي يدل على موقف ديني او على موقف ميتافيزيقي .

أنت الميول والعواطف التي تكن وراء الأيديولوجية الانتقالية ، من النوع المادي أو العلماني ، هي ميول وعواطف مثالية . فهي ليست مثالية في المعنى الديني ، لأنها ترفض الدين وأي قصد إلهي في العالم ، وفي بعض الأحيان ، فكرة الله ذاتها . وهي ليست مثالية في المعنى الميتافيزيقي لأنها لا تفترض حقيقة ترجع إليها وراء التاريخ والمجتمع ، ولكنها مثالية في معنى أخلاقي روحي وتعبّر عن ذلك فيما يلي :

تعلن ، في بعض الأحيان ، على طريقة الفلسفة اليونانية ، أن العقل هو قياس كل شيء .

تبشر بنظام جديد ، يعطي الفرد حقيقة خارجية ، يرتبط بها ، ويضفي عليها لواءه .

تحاول أن تركز سلوك الفرد في موقف أخلاقي ينزهه عن الأنانية والمصلحة الذاتية .

رأى معظم الفلاسفة أن العقل يضيف شيئاً إلى الأشياء التي يعرفها ، ويفرض عليها الخصائص التي لا تملكها ؛ يعني أن موضوع المعرفة كما نعهده يعتمد إلى حد ما على العقل . ولكن هناك بعضاً منهم ذهب إلى أبعد من هذا فقال بأننا لا نقدر أن نعرف الخصائص التي تميز الأشياء عندما نراها ، أو أن كانت الأشياء تتميز ببعض الخصائص فإنها قد تعتمد كلياً على عقل الذي يعرفها أو على العقل عامة . ثم هناك من أكد بأن ما نعرفه هو جزء من العقل الذي يعرفه ، بأنه تجربة أو حادثة أو فكرة أو حالة في هذا العقل ذاته . كل هذه المواقف تشكل أوجهاً مختلفة في الفلسفة المثالية . وتقف ، في الناحية الأخرى ، الفلسفة الواقعية أو المادية وهي تقول بأن ما نعرفه هو دائماً شيء يختلف عن عمل العقل الذي يعرفه ، وأن الواقع يتميز بحقيقة مستقلة يمكن الكشف عنها كما هي . فالمعرفة هي حركة أو نشاط يتصل به العقل بشيء يختلف عن نشاطه الخاص .

لم ينكر جولييان هكسلي ، البيولوجي والمادي المعروف في فلسفته المادية

أثر الافكار في التاريخ ، بل نراه يكتب بأننا لا نجد اي تبرير أبداً للقول مع بعض الفلاسفة وكثير من علماء اللاهوت بأن التاريخ هو من صنع عقل خارجي مطلق أو توجيهه ، ولكننا لا نستطيع الا ان نعترف بأنه ، اي التاريخ ، فكر أو عقل بدرجة كبيرة . ثم يتابع فيقول بأن هذا لا ينطوي على اي موقف مثالي بل على موقف وحدوي أصيل ، أو طبيعي موحد . فالعقل والمادة هما ، في القضايا الانسانية ، كما هما في الجسم الانساني ، متحدان دائماً ، كوجهين أو ظاهرتين لحقيقة واحدة . هذا الموقف الفكري هو في الواقع موقف عام في الفكر الغربي . يدل كروشه عليه بوضوح عندما يؤكد بأن استنتاجات الفلسفة الحديثة كلها ، ابتداء من ديكارت وفيكو وكنت و هيغل ، وانتهاء بالفكرين المعاصرين ، تؤكد بأن الفكر فعال كالمعمل ، وبأنه ليس نسخة أو مرآة للواقع ، وبأن عمله يقوم في طرح المشاكل وحلها ، وليس فقط في تسلم أجزاء من الواقع بشكل هادئ ، وبأنه لا يقف خارج الحياة بل يشكل الدور الحي فيها . ولكن الماديين عادة لم يرجعوا الحياة الانسانية أو الفكرية الى نشاط غريزي أو اقتصادي محض ، والى قوى مادية أو بيولوجية صرفة ، كما أنهم لم يشجبوا تماماً أهمية الدور الذي يقوم به العقل أو المواقف الايديولوجية في اجراء التطور الاجتماعي التاريخي . قادت الردة التي شاهدها القرن العشرين ضد تطرف الاشكال المثالية الى تطرف من الناحية الأخرى ، فكان هناك ميل ظاهر الى التقليل من شأن الافكار والعقل ، ولكن جميع هذه المحاولات أعطت مكاناً للمواقف الايديولوجية . فالماركسي يصف نظام الانتاج كأساس للافكار ، ولكنه ، في الوقت ذاته ، يؤكد على الوعي الثوري وعلى المبدأ القائل بأن الفرد يحقق حريته بأدراكه للقوانين التي تسود التطور الاجتماعي . والفرويد يرى ان العنصر الغريزي الفيزيولوجي الجنسي المكبوت اللاواعي يكمن وراء كل الافكار والمثل التي تراود خيال الانسان ، ولكنه يؤكد في الوقت ذاته ان هدفه هو توسيع عقلانية الفرد بأدراك القوى العمياء التي تسوده ، كي يتم بذلك تحريره عن طريق انماء العقلانية ؛

ينطبق الشيء ذاته أيضاً على المذاهب السلوكية والمدارس الأخرى التي أكدت عنصر الغريزة ، أو المشاعر اللاواعية والقوى الاجتماعية ، أو العناصر الجغرافية أو العرقية ، أو لاعقلانية السلوك الاجتماعي والفردى الخ ... ففيها جميعها نرى اعترافاً ضمنياً بأهمية الدور الذى تقوم به عقلنة التجربة الإنسانية ، عن طريق الأفكار والمواقف الأيدولوجية ، مهما كانت عناصرها لاواعية ، حتمية أو عيانية ، لأن ذلك وحده يبررها ويبرر نظرياتها ، وبدون ذلك ، يزول حقها فى الزعم بأن هذه النظريات تفسر الوقائع كما هي .

ذكر دركهايم فى نقده للماركسية ، بأن النقاد كانوا يحاولون الكشف عنها من زاوية مغلوطة ، وذلك لأنهم كانوا يحاروننا فى زعمها بأنها تقوم على علمية صحيحة . فالتقيد الاقتصادى الذى قام به مفكرون كبوارك وأفرد المدرسة النمساوية مثلاً ، كان يأخذ الماركسية عنصراً عنصراً يحاول تفنيدها ، ولكن هذا الأسلوب ، فى رأى دركهايم ، لا يمسها إلا من الخارج . أما قوتها الذاتية فتبقى دائماً خارجة عن مطال هذا التحليل ، والسبب يعود الى أن الاشتراكية الماركسية تتجه الى المستقبل بدلاً من الاتجاه الى موضوعات أو أشياء الحاضر القائم . لهذا فهي لا تتميز بمخاصة علمية صحيحة ، ما هي فى الواقع سوى مثال .

أصبح هذا النقد الذى قال به دركهايم وآخرون ، من أمثال باريتو وسوريل فى ابتداء الأمر ، نقداً مقبولاً من ناحية عامة . لهذا ، يمكن القول إن الماركسية تصبح إيدولوجية ذات قاعدة مثالية فى المعنى الذى نعطيه هنا لهذه الكلمة . لا يقتصر الأمر على الماركسية فقط بل يمتد الى حشد كبير كل إيدولوجية انقلابية أخرى . إن كفاءة الفرد فى التضحية بمصلحه الآنية وبذاته فى سبيل قيم تخدم المجتمع والإنسانية هي أهم ما تولده الإيدولوجية وأهم ما تغنمده فى تحقيق ذاتها . فالموقف ذاك ليس مسرحاً لبعض العواطف المكبوتة كما حاول البعض تفسيره ، بل القوة التى صنعت تاريخ الإنسان ، بل الإنسان ذاته . الموقف الفلسفى الذى بنيت عليه هذه الدراسة هو مزيج من الموقف المادى

والموقف المثالي يؤمن بأن المعرفة والمواقف الأيديولوجية هي حركة أو نشاط يتصل به الإنسان أو الوعي ، أو العقل ، بشيء يختلف عن نشاطه الخاص ، فيتخذ الوعي أو العقل دائماً طابعاً معيناً أو خاصة مميزة ، أو بكلمة أخرى ، ذاتية بالنسبة لنوع علاقة وحقيقة هذا الشيء الخارجي . لكنه ، من ناحية أخرى ، يعترف بأن الوعي عن طريق الأفكار والمواقف الأيديولوجية ، يبلور الأشياء الخارجية ، ويؤثر فيها ، ويضبطها ويقودها . إنه موقف ينشأ من مادية اجتماعية وينطوي على موقف مثالي أيضاً ، لأنه يؤمن أن العالم ، على الصعيد الإنساني الأخلاقي ، ليس كما يترأى أو يظهر ، بل هو كما نراه على ضوء المعاني الإنسانية الأخلاقية التي تحملها . فهذه المعاني الأخلاقية أو بكلمة أخرى المواقف الأيديولوجية ، هي التي تبلور حركة العقل الواعي نحو الواقع الخارجي وهي ، وإن كانت من ناحية أساسية مرتبطة بهذا الواقع محتومة به ، تضيئ عليه شخصية وحركة بسبب المقاصد التي تحدده وتبلوره .

مهما كانت الأيديولوجية الانقلاية مادية ، اذن ، في فلسفتها ، فذلك لا يجعلها حركة مادية من ناحيتها الإنسانية والتاريخية . تقتصر هذه المفاهيم من مادية ومثالية على الدراسات العلمية والفلسفية فقط ، اما في حركة التاريخ وصراع الحياة فتتجاوز جميعها ماديتها بما تولده من طابع انساني ، لأن انتقالها الى صعيد التاريخ والحياة يفرض انتقالها الى ضمير الفرد وتحولها الى وجدان . فالمشكلة المادية في اية ايديولوجية انقلاية ، كالماركسية مثلاً ، تقتصر عليها كفلسفة ، ولكنها تصبح غير ذات موضوع فيها كحركة انقلاية ، فالماركسية هنا تصبح حركة مثالية لأن الانسان يتجاوز فيها واقعه ، ويحاول ان ينشئ المستقبل على صورتها . ان كل فلسفة ، من اي نوع كانت ، تصبح ، في تحولها الى ايديولوجية انقلاية ، حركة ارادية بطولية تعتمد على الوجدان الثوري والايمان . انها تجد في مطابقتها للواقع أو ابتعادها عنه ، سبباً في نجاحها أو فشلها النهائي ، ولكن انطلاقها كحركة انقلاية يتجاوز بها الوجدان كل حدود مادية تنشأ منها ، ينقلها الى صعيد ارادي انساني محض .

تمثل الايديولوجية الانقلابية قوة فكرية نفسية كبرى ، لأنها تلبي وتعبّر عن حاجات واتجاهات تسود المجتمع الذي تنشأ فيه . فعلى نقيض المفهوم الاقتصادي كالمفهوم الماركسي ، او المفهوم المثالي الفلسفي على طريقة باركلي ، او المفهوم المثالي المحدود كمفهوم فابر ، او التفسير السيكولوجي كتفسير فرويد ماكدوجل الخ... يعتبر المفهوم الذي تقدمه هنا ان الايديولوجية تجد جذورها في التركيب الاجتماعي ، أو بكلمة اخرى ، في شخصية هذا التركيب العامة ، ويرى ان هذه الشخصية تؤثر وتعمل في سلوك الافراد وكأنها قوة مستقلة عن ارادتهم ، ان هذا التركيب او الشخصية تتحدد بقوى اجتماعية تاريخية ، وان هناك دائماً تحولات اجتماعية تراكم تدريجياً وتفرض فيما بعد تحويل هذا التركيب الذي لم يعد يتسع لها ، وبذلك تفرض تبديل شخصيته اي قيام ايديولوجية انقلابية . كل شخصية اجتماعية تتحدد بالنمط الحياتي الذي يسود التركيب الاجتماعي وكل نمط حياتي يتحدد بعناصره والقوى العاملة فيه . فعندما لا يتسع التركيب لهذه القوى تتحول شخصيته ، وبالتالي موقفه الايديولوجي . ان المادة تستطيع الوجود دون قصد بّين ، ولكن القصد او الارادة يعجزان عن الوجود دون مادة . فالمادة اذن تتقدم على الحياة وتشكل المبدأ الأكثر شمولاً . ينطبق الشيء ذاته على الصعيد الاجتماعي . فأفكار الناس هي نتاج تفاعل مستمر مع نظمهم وتراكيبهم الاجتماعية والدرجة الديناميكية في تلك النظم والتراكيب التي ليست انعكاساً محضاً لأفكارهم ومواقفهم الايديولوجية .

يعمل الانسان وراء اهداف ومقاصد ، وعندما تتخذ الأهداف والمقاصد تلك طابع الوعي يعمل الانسان بحرية او بالاحرى ينتقل الى صعيد الحرية . ان عنصر الوعي يزداد بازدياد عنصر الانقلابية في اهدافه ومقاصده . فحرية الفرد إذئذ ترتبط بهذا العنصر وتوسع وتعمق باتساعه وتعمقه .

بيد ان هذا لا يعني ان الانسان حر من الأوضاع التاريخية الاجتماعية التي تحيط به . فهي التي توحى اليه ، في الواقع ، بالاهداف والمقاصد التي يتبناها ، واتجاهات الحركة التاريخية الموضوعية هي التي تقترح او تولّد فيه الامكانيات

المختلفة . فان ارادت الابدولوجية ان تكون فعالة في التاريخ وجب ان تعمل في نطاق تلك الامكانات . فالانسان ليس كائنًا ارادياً فقط ، بل هو جزء لا يتجزأ من وسط اجتماعي مادي ، وحرية هي نتيجة تفاعله مع هذا الوسط . ولكن هذا لا يلغي خاصة الارادة ، او الميل الى الحرية . فالارادة ليست انعكاساً للوضع او من صنعها المحض ، لأنها هي الاخرى تغير تلك الازواضع . نجد اذن ان الفكر نفسه يوصف احياناً بالمادة وحياناً بالمثالية . قد يكون سارتر مثلاً مادياً كما يصفه مارسال ، وقد لا يكون ، او قد يكون مثالياً كما يصفه الماركسيون وقد لا يكون ، ولكن الامر الواقع هو ان الفكر والوعي يظهران للوجود بسبب العالم الخارجي الذي يحيط بنا ، كردة فعل للعالم الموضوعي الذي يعتمد بدوره على الوعي والفكر ؛ فلولا وجود العالم المادي الاجتماعي لما كان بالامكان وجود وجدان او فكر ، لأنه لن يكون هناك شيء نفكر به او نقيسه ، او نحكم عليه . لا يمكن للانشقاق او الانفصال ، في عبارة جاسبرز ، ان يتحقق بين الفكر والمواقف الابدولوجية ، وبين المادة والاشياء ، لأننا لا نصادف ابداً التفكير دون الاشياء ، ولا نصادف مطلقاً الاشياء الا مع وعن طريق الفكر او الذات . إن الواقع لا يمكن ان يتحول الى اشياء فقط ، على طريقة المذاهب الطبيعية أو المادية ، ولا الى ذاتية مستقلة على الطريقة المثالية . لذا نرى أن الاشكال المادية والمثالية الصرفة قد أفلست في القرن العشرين .

نرى سارتر ، في هذا المنحى ايضاً ، يؤكد ان الازواضع الخارجية والوقائع الموضوعية لا تشكل في ذاتها السبب الكافي لتمرد الفرد ، وانه بالرجوع اليها وحدها لا يمكن ان نفسر ونذكر ثورة من يثور ضد وضعه السياسي او الاجتماعي . فالوضع الموضوعي يحرك على العمل الثوري فقط بالنسبة لدرجة ما يحققه الفرد من وعي يرى على ضوئه ان وضعه الحالي قد ساء . ثم يتابع سارتر فيقول إن كل فرد ينكر ويؤكد ، ينكر وضعاً قائماً ويؤكد وضعاً آخر يعتبره افضل . انها يشكلا وجهين لحقيقة واحدة لا يمكن الفصل بينهما . ولكن الوضع القائم لا يستطيع أن يفرض أيًا منها عفويًا ، لأن ليس

هناك من واقع يستطيع أن يفرض هذا الوعي ، وأن يكشف عنه كمنقض أو ككيفية سلبية ؛ يرى سارتر ، في هذا الشأن ، ضرورة عكس الرأي العادي الشائع حول الموضوع والاعتراف بأن قسوة الوضع أو الآلام التي يفرضها ليست هي التي تولد مفهوماً لحالة أخرى مختلفة ، وأنت الامر يختلف عن ذلك تمام الاختلاف . فمذ اليوم الذي نعي فيه وضعية أخرى مختلفة نكون قد سلطنا ضوءاً جديداً على بؤسنا وآلامنا ، فنقر بأنه لم يعد باستطاعتنا احتمال المزيد . وعي وضع احسن لا يأتي نتيجة علاقة صرفة يفرضها الوضع الموضوعي ، لأن وعي وضع احسن شرط اساسي لا نستطيع ان نعي دونه ما ينطوي عليه وضعنا من بؤس أو ظلم أو شر أو نقص .

ولكن بما ان الابدولوجية الانقلابية ، في المعنى الذي تأخذه في هذه الدراسة ، هي اكثر الطرق شمولاً في الاعلان عن عالم جديد ، او وضع آخر أفضل ، تصبح أعلى اشكال التمرد تلك التي تعتمد ايدولوجية انقلابية . فالابدولوجية الانقلابية شرط اساسي في توليد وعي شامل لبؤس وضع ما ، او نقض نظام او عالم معين ؛ فمن يمازج تماماً اي وضع تاريخي يمجز عن رؤية ما ينطوي عليه من بؤس او نقص . ان درجة وعيه للنقص او البؤس ترتبط بدرجة انفصاله عنه ، وهي ترتبط بدرجة شمول موقفه الايدولوجي . لهذا كانت الابدولوجية الانقلابية تمثل أعلى درجات الوعي والتجاوز لأنها تمثل أعلى درجات الانفصال ، والشمول في الانفصال . إن اي تمرد يعني ، بشكل عفوي ، أنه يتجاوز ويعمل في تمرد على الوضع الذي يعاينه ؛ ولكن الوقوف خارج الوضع بقوة الوعي هو قاعدة كل حركة تتجاوز الوضع وتعالو عليه . لهذا كان على المتمردين ان ينزع الى عالم آخر لا يتمثل في الوضع القائم ، وان ينقض الوضع القائم باسم هذا العالم ؛ وبما أن هذا العالم يتألف من مظاهر سياسية اقتصادية اجتماعية اخلاقية فكرية الخ... متعددة ، فان عمل التمرد يرى ذاته مضطراً لأن يقبلور في مفهوم عام ، أي في ايدولوجية انقلابية ، عندئذ يصبح التمرد انقلابياً . الانسان جزء من الطبيعة التي تحيط به ، فهو كائن مادي ؛ ولكنه في

الوقت ذاته كائن يستطيع أن ينفصل عن الوسط الطبيعي، وأن يعبه، ويتجاوز ويعلو عليه، فيمسي كائناً روحياً. لهذا، نقول ان الماركسية ليست مادية لأنها تؤكد على أولوية القوى الاقتصادية وتكر وجود قوى روحية غيبية، والليبرالية أيضاً ليست مادية كما كان يفهما خصومها وخصوصاً الفاشية؛ والنازية بدورها ليست مادية على الرغم من تأكدها على العنصر البيولوجي. كل منها يشكل قوة روحية اخلاقية طالما استطاعت ان تجعل الانسان يعطي ولأه حقيقة خارجة عنه، تمثل قاعدة لسلوكه، ولطالما استطاعت ان تجعل الانسان يتجاوز محيطه ويعلو عليه.

*

نرى، في الواقع، أن الأشياء لا تناقض أو تتخاصم كما تصنع الافكار. فالنظام الاقتصادي الذي كان سائداً في القرون الوسطى يختلف، في الأساس، عن النظام الاقتصادي الذي ساد في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، ولكن ليس باستطاعتنا القول ان الواحد ينقص الآخر، لان فكرة النظام الرأسمالي هي التي تقف ضد فكرة النظام الاقطاعي. والحركة الاشتراكية هي جزء من صورة المجتمع الحديثة العامة، ولكن ممثلها يعملون في نظام يدعى النظام البورجوازي. لهذا وصف المفكر دي مان علاقة كهذه بقوله: ان الفكرة الاشتراكية فقط هي ضد الفكرة الرأسمالية.

هذا لا يعني ان ليس هناك تركيب اقتصادي خاص أو قوى اجتماعية مادية معينة وراء ما يسمى بالاقطاعية او الرأسمالية، او تناقض ومتناقضات بين هذه التركيب والقوى، ولكن هذه النظم والمتناقضات تأخذ صورتها وتبرز الى الوجود عن طريق الايديولوجية التي تحددها. كان ماركس نفسه يقول بان النظرية الفكرية تصبح قوة مادية عندما تسود الجماهير، وهو الذي كتب أيضاً بانه، قبل ان تخوض البروليتاريا معاركها في الشارع، كانت تعلن عن قدوم سلطانها بسلسلة من الانتصارات الفكرية. انه لمن العبث الفلسفي الفصل بين الواقع المادي والوجدان، او الواقع الايديولوجي. لا تستطيع

المادة الفلسفية او الاقتصادية المحضة ، التي تبدأ في المادة كحقيقة اولى مطلقة ، ان تفسر بوضوح كيف ان المادة استطاعت ان تولد شيئاً غريباً عنها كالوعي الثوري ؛ كما تعجز المثالية الفلسفية التي تبدأ في الوعي او الفكر كحقيقة اولى مطلقة عن التدليل كيف انها تدرك اشياء العالم المادي . يعتمد كلا الموقفين على نظيره ، ومن الخطأ ان نجعل الواحد مسؤولاً أو سبباً للآخر . لا شك ان العالم المادي لا يحتاج الى الوعي كي يوجد ، فهو موجود دون وعي ، ولكنه يحتاج بدون شك الى الوعي كي يوجد تحت شكل او معنى ما ، كي لا يظل في فوضى او أشلاء مبعثرة . اننا ، بكلمة اخرى ، نأخذ علماً بالعالم المادي عن طريق الوعي ، أي عن طريق صورة ما ، هي نتيجة تفاعل الانسان ، او صلته به . اما الوعي فهو امكان فقط في الانسان لا يستطيع ان يتبادر كواقع ، دون تفاعله مع العالم المادي .

كل ايدولوجية انقلابية هي ايدولوجية مثالية لانها لا تنسجم مع الواقع تماماً ، وتحاول ان تصححه ، وتتجاوز نطاق الوقائع المحضة الى صعيد القيم . فليس من ايدولوجية انقلابية في الماضي او الحاضر تستطيع ان تأمل او تحاول ان تزعم بانها تطابق تماماً ، وبشكل تام ، الوقائع في اي مجتمع من المجتمعات . ولكن هذا لا يعني انها غير واقعية ، او انها لا تعكس العالم المادي ، او لا تعتمد عليه . فعدم وجود مجتمع مسيحي يحقق الايدولوجية المسيحية بدقة ، أو عدم وجود مجتمع ديمقراطي تتمثل الايدولوجية الديمقراطية فيه تماماً ، لا يشكل ، كما يلاحظ نورثروب ، حجة ضد المسيحية او الديمقراطية ، لأن القضية الاساسية في الايدولوجية الانقلابية ليست في ان تكون وعياً يعكس كالمראה الواقع المادي ، بل اجراء تحول فيه بدلاً من الانسجام والتكيف معه . إنها وعي يحدد المجتمع المثالي الذي يجب ان نصوب اليه ونحققه ، بدلاً من أن تصف الوقائع القائمة كأية نظرية في العلوم الطبيعية . إن مشكلة علاقة ووحدة الوعي بالعالم المادي تجاهنا ايضاً ، بصورة أخرى على الصعيد العضوي ، حيث تطالعنا وحدة بين المادة والفكر ، او بين الدماغ

والعقل لا يمكن فصلهما. في أي بحث حول المادية والمثالية، نواجه مشكلة صعبة ألا وهي علاقة العقل والفكر بالجسد. تتعدد النظريات حول هذه العلاقة، غير أن ما لا شك فيه، وذلك بإعتراف مفكر فيلسوف ينحو النحو الديني كستاس أن العلوم الحديثة كلها، من البيولوجيا، إلى السيكلوجيا، إلى الانتروبولوجيا، إلى الكيمياء، تتفق في الاعتراف بأن العقل أو الفكر إن لم يكونا شيئاً مادياً، فهما على الأقل من خصائص الحركة المادية في الجسم، أو يعتمدان على العناصر المادية التي يتكون الجسم منها. نجد هنا أيضاً وحدة بين الفكر والمادة. يعبر هكسلي عن الرأي البيولوجي العام عندما يكتب بأن ذلك ليس من الضروري، وأنه في الواقع، من المستحيل أن نسال إن كانت للمادة أثر مباشر على العقل، أو للعقل على المادة، لأن أي فكر ينتقل إلى العقل يعني تغييراً مادياً واضحاً في الدماغ يستحيل حدوثه لولا مرور الفكر. فالعقلي والمادي لا يشكلان صعيدين مختلفين أو مستقلين، فهما وجهان لحقيقة واحدة أو تجريدان يتفرعان من تجربة حية واحدة. وقرر مونتاجو، وهو عالم بيولوجي، الواقع ذاته، فقال إن العقل يشكل تجريداً من السلوك فقط. فالتحدث عن العقل والجسم، وكأنها شيان منفصلان، يوحي بالانفصال حيث لا يوجد أي انفصال، فهناك كائن حي فقط، وما يسمى بالعقل هو فقط مظهر من مظاهر حركته. هذا هو الرأي العلمي الحديث الذي يرى أن العقل ليس سوى تركيب أو نسج من العلاقات فقط. إنه موقف ينعكس أيضاً في الفلسفة، من جايمس، إلى راسل، إلى كارناب.

ولكن هذا يجب ألا يشغلنا عن رؤية واقع أساسي في السلوك الإنساني، وهو أنه ينتج تبعاً لمقاصد وغايات، تفسره في معظم الحالات. فعندما أذهب إلى المكتبة بنية قراءة بعض الكتب، أو عندما أذهب إلى الجامعة كي أدرس، أو أزور بلداً للاطلاع، وعندما أكتشف لشخص عن اعتقادي أو احترامي له، فأنني أقوم بأعمال أعبد تفسرها في ذاتها أي تفسر بمقاصدها، وتبقى صحيحة ويمكن تفسيرها في ذاتها إن نحن رجعنا إلى مفهوم علمي أو غير علمي، مادي

أو مثالي لطبيعة العقل والفكر وعلاقتها بالجسد . ان القول مثلاً بان المقاصد والغايات غير مادية ولكنها تعتمد على الجسد ، أو القول بانها عناصر مادية في الجسد يلتقيان هنا . فالجسد يقف وراء الاثنين كسبب أخير .

قد يكون الفكر أو الوعي ذا طبيعة غير مادية ، وهناك من يقول بذلك ، ولكن هذا يعني ابدأ انه منفصل عن الجسد ، او انه يحيا بعد موت الجسد . هكذا ، يمكن اعلان مفهوم غير مادي دون أي مضمون ديني أو مثالي فلسفي ، على الرغم من ان مفهوماً من هذا النوع كان مشحوناً من ناحية تاريخية بهذا المضمون . لذا ، نرى العقل الحديث ، كما يعبر عن ذاته في السيكلولوجية العلمية ، يرفض هذا المفهوم بشكل شامل تقريباً . فالقول اذن بأن طبيعة الفكر ليست مادية ، وان كانت ترجع بحدوثها وأسبابها الى عناصر مادية ، لا يعني ابدأ أي إيمان بحياة أخرى للعقل والفكر ، أو بعقل يقف وحده منفصلاً عن الجسد داخل الجسد . وصف راسل الموقف العلمي العام الذي يسود الفكر الحديث بقوله : أن يكون الانسان نتاج اسباب لا تتميز بأي ادراك سابق للهدف الذي كانت تحققه ، أن يكون اصله ، غوه ، آماله ، مخاوفه ، عقائده ، وأشكال حبه نتاج تجمعات صدقية من الذرات ، أن يكون مقدراً على جميع المصور وكل التضحيات وكل قوى الخلق والابداع وجميع نتائج العبقرية الانسانية ، ان تضمحل وتقنى في اضمحلال وفناء النظام الشمسي فينهار جميع الهيكل ، هيكل الانتاج الانساني ويدفن حتماً تحت انقراض كون بائد ، أمر وان لم يكن خارج أي نقاش ، فانه على الاقل أمر لا يمكن لفلسفة ان تنقضه وتتمكن من الصمود .

هذا لا يعني ابدأ ان السلوك الانساني ذاته لا يتميز بإية مقاصد واعية ، او أن مواقفه الايديولوجية لا تستطيع ان تؤثر في عالمه المادي الاجتماعي ، وأن تقوده وتوجهه . يستطيع ان يؤمن بما قاله راسل ، ولكنه في الوقت نفسه يستطيع ان يؤمن ان الانسان يتميز بمقاصد واعية لها دورها الفعال في بلورة وضعه الانساني .

ليس الانسان في هذه المادية العلمية الحديثة صورة الله ميمزاً بهذه التسمية عن المخلوقات الحية كافة ، خلقت الارض لاجله ، بل هو نتاج من نتائج الصدفة التي قذفت به تائهاً حائراً على وجه سيار لا قيمة او وزن له في البناء الكوني اللانهائي ، يدين بوجوده للقوى نفسها التي تحمل النبات ينمو ويموت . إنه يتميز ، لحسن حظه او سوءه ، بشيء يسمى العقل ولكنه عقل أنتجته الصدفة ، وهو خاضع للقوى نفسها التي كانت مسؤولة عن وجوده . أما السبب النهائي لهذه المظاهر فقد يكون إلهاً او كهرباًء أو شيئاً آخر ، ولكنه امر خارج عن معرفتنا وتجربتنا . فهما كان السبب النهائي ، هذا إذا افترضنا جدلاً أنه شيء آخر غير فرضية من فرضيات الفكر ، فانه ، ولا شك ، ليس سبباً لطير أو شر ، ولن يتميز بأية صفة أخرى بالنسبة لنا ، سوى التجاهل التام واللامبالاة المطلقة بأمرنا . الانسان مخلوق تركته القوى التي خلقته ونبذته ، فهو يتم لا يجد مساعدة من الخارج ، لا يوفق الى توجيه او ارشاد من اية قوى كلية القدرة . وهو كائن مقضي عليه ان يبني قدره بنفسه ، وبالعتماد على قواه الفكرية المحدودة عليه ان يجد طريقة في كون لا يبالى به بل يتجاهله . هذا هو الموقف العام الذي تبلور بصورة واضحة في القرن الثامن عشر ، والذي اصبح يحدد التفكير الحديث بالنسبة لمشكلة الانسان في الكون . انه موقف اتخذ وقتاً طويلاً في تأكيد ذاته ، واحتاج الى ثمانية قرون كي يستبدل المفهوم الديني للوجود بمفهوم آخر ، فلا يرى في الوجود سوى فيض اعمى من النشاط او الطاقة المنحلة . آمن القرن التاسع عشر بشكل اجمالي ، بأن جميع الاحداث ترجع الى اسباب مادية ، يستطيع العلم الكشف عنها . ولكن المادية لم تتكرر تماماً أثر الوعي الانساني ، لانها اعترفت ان ادراك قوانين الطبيعة والتاريخ يعمل الكون سمحاً كريماً ، اي يحمل العقل الانساني يحقق على الاقل قدرأ من الحرية السلبية ، أو ادراك الكون والتاريخ ، أو قدرأ من الحرية الايجابية أو التأثير في العالم والتاريخ عن طريق ادراكها . سادت فكرة التاريخ التطورية العقل الحديث منذ ابتداء القرن التاسع عشر ،

فبينما نراها فكرة فلسفية تترك مكاناً للقصد الانساني في العقد الاول من القرن ، نراها في العقد الثاني منه تميل الى تبني شكل مادي يخرج القصد من التاريخ ، ويجعل التاريخ مطلقاً مستقلاً في ذاته ، يقف كسبب أول وراء جميع التحولات التي تحدث فيه . ولكن المزاج العام كان واحداً ، وان كان قد اتخذ في العقد الثاني من القرن ذاته حدة لم يتخذها في العقد الاول . يعود الفرق بشكل خاص الى ماركس وداروين ، غير أن ماركس اضاف الى مادية التاريخ العمياء التي تستلني كل موقف اخلاقي ، مبدأ الصراع الطبقي ، وبذلك ارجع الى التاريخ دور الوعي والقصد ، لان هذا المبدأ يعني ، في الواقع ، تحريك التطور التاريخي عن طريق القصد الثوري ، الذي ينفث عنه الوجدان الطبقي . اما داروين فجعل من مبدأ الانتخاب الطبيعي قوة تحرك التطور دون ان يضيف اليها اي قصد انساني يساعد في عملها ، او يهيء له . يجدر الانتباه هنا الى أمرين :

الاول ، ان الداروينية جعلت التطور المادي الآلي يعمل تدريجياً في سبيل تكامل دائم للأنواع ، أي انها طردت القصد الانساني ، كما طردت القصد الالهي من التاريخ ومن حركة التطور الانساني ، ولكنها اقامت بدلاً من الاثنين مبدأ تكامل الانسان التدريجي ، وجعلته يسود حركة التطور ، وبسبب لها غاية ، أي انها ادخلت القصد ثانية الى التاريخ . لا شك ان هذا القصد هو من نوع جديد ، ينشأ من حركة التاريخ ذاتها وليس من خارجها - الله - وليس من اجزاها - العقل - ولكنه قصد يجعل حركة التاريخ شيئاً آخر بالاضافة الى واقعه المادي الآلي .

والثاني ، ان الداروينية العضوية عندما اصبحت داروينية اجتماعية بانتقالها من الصيد البيولوجي الى الصيد الاجتماعي ، خسرت الكثير من المادية الآلية في تفسير التطور العضوي ، فأصبحت ، في الواقع ، أداة ايقاظ للادراك التاريخي الذي يحاول دائماً أن يعطي التاريخ قصداً ومعنى . نظرة واحدة عجلى في تاريخ الداروينية الاجتماعية كافية للتدليل على الثورة الكبرى التي ولدتها في الافكار وفي الحركات الاجتماعية السياسية .

أكدت هذه المادية الجديدة في العقد الثاني من القرن التاسع عشر ان
للأشياء حياة مستقلة عن ارادة الافراد ، وان الانسانية يجب ان تدرك طرق
واساليب الاحداث بدلاً من بناء مثالي تصوري قصدي . ولكن المبدأ
المادي القائل بان الأشياء تنظم نفسها بشكل مستقل ، قال ايضاً بأنه من
الممكن تنظيمها في سبيل منفعة الانسان ، إن نحن ادركنا طرق ترابطها
وحركتها المستقلة ، وبذلك فتح الباب امام الوعي الانساني ، ورسم له طريقاً
للتأثير في التاريخ . هذا لا يلغي او ينكر مادية المبدأ . ان العقل والوعي
والوجدان والحس الفني والاخلاقي كلها تجد قواعدها النهائية الاخيرة في التركيب
الكيميائي الفيزيائي الذي تنشأ منه ، ولكنه لا يستنزف معناها وحقيقتها ،
لان حركة الخلايا او الذرات او الموجات الكهربائية التي تكن وراءها لا
تفسرها . ما هي سوى اسماء للمظاهر الانسانية التي قال عنها دعاة الداروينية
من امثال هكسلي وتيندال بانها لا تخضع لقياس يمكن تفسيرها
عن طريق مادي محض . المادة هي ذلك الشيء الذي يمكن وراء جميع
ما نسمعه وما نلمسه وما نحسه وما نفكر به . المفهوم هذا طبيعي وضروري
وعلمي ، وما زال مفهوم دعاة العلم الحديث من القرن الثامن عشر حتى
القرن العشرين . والاعتماد عليه كان عفوياً ، والتناكر له كان دينياً او
ميتافيزيقياً . لا ينكر الماديون امثال لامتري او كونت او ماركس
او هكسلي آخر القيم ، وان كان هكسلي أمهل الاهتمام بها اهمالاً يوحى
بالشك في وجودها . ولكن الايمان بالعلم وعبادة الوقائع العلمية والمنطق
العلمي قاد بطريق غير مباشرة ، على الأقل ، الى هدم الايمان المقابل
بالقيم . يهزأ كثيرون من الماديين من فكرة أي ثاموس اخلاقي ، ومن
الحس الوجداني او الفني ، على أنها امور لا أثر لها في العالم ، ولكن الكلام
عنها ، سلباً كان أو نقضاً ، يعني وجودها .

يمكن التركيب الاجتماعي الذي يعتمد البعض في اعلان مادية اجتماعية
هو الآخر وراء المواقف الايديولوجية ، ولكنه لا يستنزف معناها وحقيقتها ،

لأن النظم التي يتألف منها لا تفسرها بشكل محض . كان دركهايم مثلاً من الوجوه الرئيسية الكبرى في محاولة تحويل السوسيولوجيا الى أحد العلوم الطبيعية ، ولكنه لم يجد في ذلك ما ينقض دور القصد الانساني او حرية الانسان . انه يقول ، في هذا الصدد ، ان المفهوم الميكانيكي عن المجتمع لا يستثني المثل ، ومن الخطأ اتهامه بتحويل الانسان الى وضع الشاهد السلبي ، او الساكن لتاريخه الخاص ، فالمثال هو تمثل سابق نتيجة تنشوق اليها ، ويرتبط حدوثها وتحقيقها في هذا التصور السابق لذاته . فاذا كانت الاشياء تحدث تبعاً لبعض السنن ، لا يعني ذلك ان لا علاقة لنا بها .

عندما نشر لامتري كتابه « الانسان الإله » وفيه تابع مبادئ الفلسفة التجريبية الانكليزية التي جاء بها لوك وهيوم وبنثام الى حدودها ونائجها النهائية ، أحدث الكتاب ضجة كبرى في فرنسا ، ولكن لامتري لم يكن وحيداً في نظريته ، فقد شاركه فيها ، الى حد كبير ، هلفسيوس وهولباخ وكوندياك ودالمبار وديديرو ومحررو الانسكلوبيديا ؛ غير أن جميع هؤلاء وافقوا ، بالرغم عن ماديتهم الصريحة ، وبالرغم عن اختلافات عديدة على أن الفرق الوحيد بين الانسان والحيوان او النبات هو تميز الانسان بوعي ذاتي ، وبقدرته على استخدام هذا الوعي في اعلان مقاصد عليا ومعان اخلاقية في السلوك الانساني .

لم تمنع المادية الاعتراف بدور الوعي والمواقف الاخلاقية . الايديولوجية الانقلابية هي ، في الواقع ، الصعيد الذي تحدث فيه ادق صور الوعي والمواقف الاخلاقية ، وجميع الايديولوجيات الانقلابية وعت ذلك واعترفت به ودعت اليه إما ضمناً أو صراحة ومباشرة ؛ ولكن نقض الموقف المادي الآلي او توسيعه كي يعطي مكاناً للقصد الانساني ، للوعي ، او للمواقف الايديولوجية التي تضبط الواقع الاجتماعي ، تمنحه شخصية وتضفي عليه معنى ، يجب الا يؤدي الى مثالية خطيرة على طريقة جايمس جينز او أرثر ادينجتون ، التي تشك في معرفة اي شيء ، وتقدو الى لاهوت شخصي لأننا عندما ندرس

أي شيء كالشجرة مثلاً لا نجد أنها جسم صلب ، بل موجات كهربائية سلبية إيجابية ؛ كما يجب أيضاً "ال" يوصل الى عقلانية حادة على طريقة فرويد ، التي 'ترجعنا الى لاوعي عريق الجذور في الماضي ينشأ في ومن جوهر غريزي جنسي مطلق ومبهم ، ولا ينقصه شيء من الصفات التي حاولت الاديان الموحدة ان تسبغها على جوهرها الخاص الذي دعتة الله .

يجدر التنبيه هنا بانني عندما اقول ان الايديولوجية ، في شكلها الانتقالي ، تقوم السلوك وتضفي عليه معنى وقصداً ، لست اعني ، وهذا واضح من سياق البحث ، أن احداث العالم الذي نعيش فيه هي نتيجة افكار محضة ؛ الأفكار والمواقف الايديولوجية هي ، في حد ذاتها ، جامدة كالأشياء التي تحيط بها . ان الوقائع والأفكار لا تحدث منفصلة عن بعضها . أما المواقف الايديولوجية التي تسلمها نظرتنا الى الحياة ، ونصل عن طريقها بالوقائع والأحداث ، وان كانت نتيجة تفاعل الذات مع الوقائع والأحداث ، فهي التي تتيح لنا أن نرى معنى العالم ، وعن طريقه ، نستطيع ان نكشف عن وقائع جديدة ، أو نخلق احداثاً أخرى ، وبذلك نغير الواقع الذي يحيط بنا ، والذي ندركه عن طريق قصد ايديولوجي فقط . نجد الأوضاع الاقتصادية المادية حياتها ومعناها على الصعيد الايديولوجي ، وكل ايديولوجية انقلايية ، مهما أكدت السنن الاقتصادية ، والأساس المادي وقواه ، فانها تدل دائماً على ان ذاتها الايديولوجية هي التي تتحدد وتبلور العناصر والقوى الاقتصادية .

*

كان اوجست كونت اول من انتقد الاقتصاد الليبرالي . فقد رأى فيه استمراراً لفكر القرن الثامن عشر الذي أمماه بالفكر الميتافيزيقي أو اللاعلمي . لقد اوضح ما يعنيه بالفكر الميتافيزيقي بوصفه فكراً يفترض وجود مجردات عامة شاملة حقيقية ، ذات ذاتيات لا تمكن ملاحظتها ، تعود اليها الاشياء ، ومنها ينطلق الفكر الميتافيزيقي في تفسيره للطبيعة ، وفي اعلانه لقواعد

الحياة العامة .

فلو كانت النظريات الاجتماعية الفلسفية والمواقف الايديولوجية محض عقلنة لفظية لواقع ومنافع اجتماعية ، لكان من المنطقي والضروري ألا يكون هناك أمثلة تدل على أنها تأتي أولاً ، بينما تأتي الوقائع والمنافع الاجتماعية في الدرجة التالية ، التاريخ مليء بأمثلة من هذا النوع . كانت الايديولوجية الماركسية مثلاً قد اكتملت ، ولينين نفسه اعترف بذلك ، عام ١٨٤٨ . غير أن الانقلاب الماركسي حدث بعد ذلك التاريخ بسبعين عاماً ، فهل يصح القول هنا بأن النظرية تلك كانت محض عقلنة لفظية لوقائع ومنافع اجتماعية ؟

رأى هايك وهو المفكر الليبرالي المعروف أن جميع السنن الطبيعية التي نلقاها في الاقتصاد ، ليست قوانين طبيعية في معنى العلوم الطبيعية ، بل هي اعتقادات ، حول ما يمكن ان يُصنع بالاقتصاد . فليس هناك على الأرجح من مبالغة عندما نقول بأن كل تقدم بالنظريات الاقتصادية في القرن الأخير ، كان خطوة أخرى في تطبيق منظم لمواقف ذاتية . فتحديد عناصر النشاط الاقتصادي بشكل موضوعي أمر غير ممكن ، لأنه يحدث برجوع دائم الى القصد الانساني . فالمسألة التجارية او المصلحة الاقتصادية او الغذاء او النقد الخ ... هي أمور لا يمكن تحديدها بعبارات مادية ، بل تحددها بالنسبة لنظريات الناس وآرائهم . أما النظرية الاقتصادية فلا تستطيع أن تقول شيئاً حول الحديد والفولاذ والزيت والفحم ، وتاريخ أية مادة اقتصادية يبين انه كلما تغيرت المعرفة الانسانية ، مثل الشيء المادي نفسه معاني اقتصادية مختلفة .

الصراع الطبقي مثلاً هو واقع حي ، لكن دوافعه وعناصره هي أكثر تعقيداً من ان تحصر في قوانين أو قوى اقتصادية . فالمشاعر والقيم والمقاصد اللامنتطقية واللاشفعية والمواقف المثالية والعقائدية تلعب دوراً أولياً في الصراع ، وهي القوى التي اعتمد عليها قادة الحركات الشعبية الكبرى في تحديد العلاقات الاقتصادية بين الطبقات .

ان نورثروب ، في كلامه عن هذه الناحية يمثل عليها بتاريخ المكسيك أثناء القرون الاربعة الماضية ، فيقول ان هذه القرون تدل على أنه عندما تسود ايدولوجية معينة أو ما يسميه بنظرية اجتماعية تقييمية ، اكثرية شعبية او الصفوة السياسية الاجتماعية ، فان سلوك الشعب والنظم الثقافية الاجتماعية تتحول ناحية الشكل الاجتماعي الذي تحدده ايدولوجية ، وعندما تحمل ايدولوجية جديدة محل ايدولوجية التقليدية ، وهو تغيير يحدث عادة عن طريق الثورة ، فان النظم الاجتماعية والسياسية التي كانت تفرض الاحترام والقبول في ظل ايدولوجية القديمة ، تصبح شراً وسوءاً في ظل ايدولوجية الجديدة . اما شامبيتر فقد وجد في دراسته القيمة حول الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية بأن النظام الرأسمالي لا يعاني ، كما تقول الماركسية ، الحللاً تدريجياً أو موتاً بطيئاً لأسباب ينطوي عليها تركيبه الخاص الذي كسب ، بالفعل ، قوة واستقراراً في السنين الاخيرة . النظام الرأسمالي محكوم بالانحلال والزوال ، لأن موقف الناس منه ومن قيمه قد تغير . نجد هنا طرحاً صريحاً للكيفية التي تؤكد فيها المواقف ايدولوجية ذاتها بشكل بارز .

يفسر كثيرون من المفكرين والفلاسفة الاجتماعيين أزمة الحضارة الغربية بأنها دور المخطاط عام اصابها ، وهو المخطاط فرضته قوى تطورها ذاتها . ولكن هناك من يحدد الأزمة ، كتيليك ، بدقة اكثر ، فيرى انها لا تعني المخطاطاً حضارياً عاماً بل نقض النظام الرأسمالي . المعنى هنا ليس النظام الرأسمالي كتنظيم اقتصادي وفي عناصره الاقتصادية ، بل كثقافة عامة ذات طبيعة عقائدية بله دينية صريحة ، لأن الحضارة التي دعا لها تنشأ من الايمان أو المفهوم القائل باكتفاء العالم الانساني في ذاته ، وان العالم محدود ، في حدوده الخاصة ، اسباب وجوده وحركته ، وان تفسيره لا يحتاج الى اي شيء خارجي . لهذا فان النظام الرأسمالي لا يعني بضعة نظم او قوى او علاقات اقتصادية ، بل هو نظام ذو روح خاص ، يعبر عن موقف فلسفي ايدولوجي

أساسي . هكذا يرى هؤلاء الذين يقدمون تفسيراً يُعيد انبهار هذا النظام لا لأسباب اقتصادية محضة ، بل الى انهيار الموقف الفلسفي الايديولوجي .

يعتمد الشكل الذي تتخذه الحوادث ، اقتصادية كانت ام اخلاقية ، على التركيب او الموقف الايديولوجي الذي نقيسها به . فالحادثة او الواقعة ، في حد ذاتها ، حادثة او واقعة محضة . انها تتميز بشيئية صرفة ، وعندما نعطيها صفة اقتصادية او فنية او اخلاقية يتم ذلك بالرجوع الى الموقف الانساني الايديولوجي الذي تركز عليه ، كشيء ذي معنى ، او بالأحرى كشيء ينحصر فيه كل معنى .

يذكر أرون أن المناقشة حول قضية التأميم ذاتها هي مناقشة ميتافيزيقية لا اقتصادية محضة ، وكاينس ، والاقتصادي المعروف ، يشير بأن قوة المصالح الاقتصادية مبالغ فيها عادة ، عندما تقارن بامتداد الافكار التدرجي . لم يعط قادة النظام السوفييتي روسيا نظاماً اقتصادياً فقط ، بل اعطوها اولاً ، وبالدرجة الأولى ، ايدولوجية حولتها الى صورة جديدة عن الحياة ، وعن القدر الانساني ذاته ، وولدت فيها ايماناً مثالياً يبشر بانهاء استثمار الانسان للانسان . بهذا المعنى يمكن القول ان النظام الاقتصادي الروسي موقف ايدولوجي ، او اخلاقي انساني مثالي . يعبر فيارك عن رأي مثات من المفكرين عندما يكتب ، في هذه الناحية ، بان العوامل الاقتصادية ، في ذاتها ، لا تفصل روسيا عن غيرها ، كما لم تفصل النازية عن اوروبا . المواقف التي اعلنت عن ذاتها في ايدولوجية انقلابية هي التي قادت الى هذا الانفصال . أما اثر العوامل الاقتصادية الفاصلة فكان في طابعها الانعكاسي للايدولوجية ، وليس في كونها حركة مستقلة . قرر كثيرون من علماء الاقتصاد ذوي الشهرة العالمية كيردال وثايت وروبين وموجنشترن بصراحة ، بعد تحري ودراسة فرضيات وعناصر وأساليب علمهم الاولى ، بأن هذا العلم يخضع للعلم السياسي الاخلاقي .

يبدو مبدأ التجارة الحرة مثلاً ، الذي يعبر عنه الفيزيوكرات وسميث

وكوبدن وبرودون وغيرهم ، في مظهره ، كبدأ اقتصادي محض ، ولكن نظرة فلسفية فاحصة تكشف لنا أنه لم يكن مستقلاً في ذاته ، بل كان امتداداً لفرضيات فلسفية جاءت بها الليبرالية ، وفيها يجد تبريره . كان هذا المبدأ ، الذي اعتمدت عليه الليبرالية في تحقيق التعاون والاخاء بين الشعوب كافة ، نتيجة احدى فرضياتها الاولى ، التي تقول بانسجام المنافع المختلفة ومجانسها . ففي الايديولوجية الليبرالية نجد أن جميع العناصر الاقتصادية تتبلور في فرضية فلسفية اولى ، وهي تلقائية القوى التي تسود المجتمع والتاريخ ، وتقودها الى درجات تزداد في تكاملها . لا يقوم على هذه الفرضية برهان تجريبي او منطق اقتصادي ، ولكن الليبرالية أرجعت اليها نظرياتها الاقتصادية . اما النظريات الاقتصادية التي تقدم بها الماركاتيلست^(١) ذوو الموقف المضاد ، فانها تعود الى كونها ابتدأت من فرضية اخرى ، على طريقة هوبز ، وليس على طريقة لوك ، أي انها افترضت أن في الحصار والنزاع ينشأ واقع الحياة والاجتماع الاول .

النظريات الاقتصادية هي جزء من تراكيب ايديولوجية تحيط بها وتحدها ، والاقتصاديون يستمدون نظرياتهم من تلك الايديولوجيات ، ويتأثرون بها الى حد بعيد ، مها حاولوا ان يقفوا موقفاً مجرداً ، ومها كانت الاضافات التي يحققونها جديدة ومبتكرة . كانت عناصر الايديولوجية الليبرالية عريقة الجذور في التاريخ الحديث ، حققت ولادتها الاولى في عصر النهضة ، ومن ثم جاء ديكارت فأعلن ولادة مذهب جديد يبشر بسيادة الطبيعة عن طريق العلم ، ومن بعد ديكارت ، جاء لوك والاقتصاديون والكلاسيكيون ، وفلاسفة القرن الثامن عشر ، فانطلقت مبادئ الايديولوجية الجديدة وقيمتها بنجاح باهر ، وتبعتها ، بالنجاح ذاته ، الامتنتاجات العملية التي تسلسلت وتفرعت منها ، وامتدت الى الواقع تحدده وتعمل على خلقه من جديد . لهذا ، نرى ان

الايديولوجية السائدة، قبل ان يدب اليها الضعف والتفسخ، تحدد اولاً وبالدرجة الاولى المناحي المهمة أو المشاكل التي تجب دراستها، والقواعد الفكرية الانسانية التي ينطلق منها الفكر . فالدراسات الاقتصادية الكلاسيكية، في القرن التاسع عشر، نشأت في تركيب الايديولوجية الليبرالية التي كانت سائدة وكانت مثلها، الى حد كبير، جزءاً من الواقع . لهذا، 'وجدت النظريات الاقتصادية التي 'تثيرها الايديولوجية أو التي تثير اهتمام العاملين يوحىها .

بعود التأكيد على الأوضاع الاقتصادية المادية في تفسير التاريخ، في الواقع، الى اهمال ' تاريخية' الأوضاع الحديثة، والتركيز على طورها الاخير، دون الرجوع الى أطوارها السابقة، التي تكشف بوضوح، عن العنصر الايديولوجي الذي ساعد على ظهورها، لانها قامت في بدايتها على اكتاف البورجوازية التي كانت في ولادتها مذهباً ايديولوجياً، فرض على الأوضاع الخارجية الاشكال والصور التي كان ينطوي عليها . أكدت تلك الايديولوجية، على نقض من المسيحية التي ركزت عليها عداها الاول، على هذه الدنيا، على السعادة فيها، على كرامة الانسان وعلى سيادة العالم وتحويله . أما الوسائل التي كانت تعتمد عليها النظرة الجديدة الى الحياة في تحقيق اهدافها، فكانت حرية تامة في الدرس والبحث، في الاكتشاف والتجارة .

كانت هذه المبادئ والقيم تمثل طبقة ظافرة مليئة بالنشاط، في طريقها الى تحويل العالم . لم تكن البورجوازية تشك في ذاتها، او في أن النظام الجديد الذي تصورته تبعاً لقوانين الطبيعة نظام مقدر عليه ان يؤمن بشكل دائم خيراً وتقدم الإنسانية . لهذا، رأى كثيرون بارت التحول الاقتصادي الصناعي الذي أجبرته كان نتيجة الايديولوجية، ونتيجة الايمان الذي ولدته، وليس نتيجة سعي وراء مصالح اقتصادية أو نتيجة قوى اقتصادية صرفة . كان الموقف الايديولوجي الجديد موقفاً انقلابياً، لأنه نقض، من ناحية الموقف السابق أمام الحياة، وكان موقفاً ديناميكياً حاد الديناميكية، لأنه كان دعوة الى جميع الناس، دون تمييز، بأن يساهموا في التنافس العام

الذي يقود عفويًا الى تقدم الانسانية وسعادتها .

اما من الناحية الماركسية فان النجاح الذي احرزه الاتحاد السوفياتي على الصعيد العلمي والتقني ، لا يعود لأسباب اقتصادية ، بل الى عنصر ايدولوجي ساعد على ولادة نفسية انقلابية . فالاسباب الاقتصادية العامة التي تقود ، بحلقات متسلسلة الى هذا التقدم ، كانت مفقودة في روسيا ، ولكن العنصر الايدولوجي عوض عنها ، فروسيا لا تعتمد على قوة مستمدة من سيادة اقتصادية ، كما صنعت الدول الاخرى ، في القرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين ، بل من قواعد ايدولوجية . أصبحت قواعد السياسة تنطلق ، في هذا القرن ، من مذاهب سياسية اجتماعية ، واية محاولة في مقاومة الشكل الايدولوجي الحديث للسلطة السياسية ، بأساليب ووسائل اقتصادية تقليدية ، هي محاولة عابثة فاشلة . تفوق روسيا في المضمار الايدولوجي هو الذي قادها الى مركزها الحالي ، وهو الذي جعلها تنافس قوى الغرب بنجاح ، وهو الذي بنى قواها الاقتصادية وكان مسؤولاً عنها . يتضح الامر بشكل جدي ، عندما ننظر الى تأخر الولايات المتحدة في بعض نواحي التقدم العلمي التكنولوجي . فهذا التأخر لا يعود لأسباب اقتصادية أو تنظيمية كتوزيع خاص للميزانية ، أو لأسباب ادارية كتوزيع خاص للمسؤولية والجهد ، أو اسباب شخصية كضعف شخصية رئيس او وزير . السبب الاساسي يرجع ، كما عبر عنه ليبرالي اميركي مشهور جالبريس وغيره كثيرون ، الى النظريات الاقتصادية الى الموقف الايدولوجي ذاته حول مقاصد المجتمع واهدافه .

الواقع يتشكل من احداث ووقائع ، تعبر كلها عن موقف ايدولوجي عام ، وتجد وحدتها في الموقف ذاته . فان نحن نظرنا اليها من الخارج فقط ، كانت الاحداث والوقائع مادبة محضة ، وإن نحن نظرنا اليها من الداخل ، كانت فكرية وعقائدية . نظر كثيرون ، من فيكو الى هويتد وهكسلي ، الى الامر بهذا المنظار . اننا لا نستطيع ان ندرك احد المجتمعات عن طريق المظاهر الاقتصادية والطبقية فقط ، لانها تعمل ضمن نموذج اجتماعي عام يعبر عن ذاته

في فلسفة حياة معينة . تتركب المجتمعات الانسانية وتدور دائماً حول فلسفة من هذا النوع ، فلسفة تحدد النوازع والامكانات والمقاصد الخلاقة في المجتمع ، نوعها ودرجتها . فهناك مجتمعات واحدة في الجنس ، واحدة في المحيط الخارجي ، واحدة في امكانات المحيط المادي ، ولكنها مجتمعات ، كمجتمعات الهنود في اميركا مثلاً ، تختلف كثيراً في ثقافتها ونظمها الاجتماعية والفكرية . الفواصل الاولى بين المجتمعات ، هي فواصل نفسية تنشأ من فواصل ايدولوجية . فالاختلاف بين العالم اليهودي والعوالم الاخرى ، وبين اليوناني والبربري والهندوسي والمسلم والوثني والبروتستانتى والكاثوليكي الخ ... هو اختلاف يعود اولاً الى تناقض أساسي في الموقف الايدولوجي الذي يسودهم .

✱

ان تحولاً مادياً اقتصادياً خارجياً في حياة مجتمع من المجتمعات لا يؤدي الى تحولات ايجابية فيه ، إن لم ترافقه تحولات ايدولوجية فكرية سريعة . يتضح هذا في مصر الهنود في القارة الاميركية ، وفي المجتمع البدائي عامة في احتكاكه بالحضارة الغربية التي انطلقت بالتغيير المادي .

كان الصراع بين الطبقات المختلفة حول توزيع الثروة والانتاج غالباً من الاسباب الرئيسية الداعية الى التغيير الاجتماعي ، والاشارة الثابتة التي تعلن عنه . ولكن التجارب التاريخية تدل ، بشكل واضح ، على الظاهرتين التاليتين :

الاولى ، كانت المنافع والقوى المادية السائدة أو الطبقات التي تسود الانتاج دائماً عرضة للهجوم من الداخل ، كما انها كانت كثيراً ما تقف موقف المدافع ، وتفشل في صد الهجوم . يدل هذا الواقع بوضوح على أن القوة الاقتصادية لا تتفوق دائماً على الاشكال الاخرى للقوة الاجتماعية .

الثانية ، لا يدل الصراع الطبقي بين الجماعات المختلفة على أن الجهة الراجحة هي دائماً في جانب قوى التغيير في نظام الانتاج ذاته . اننا نجد في التاريخ صراعاً دائماً بين الجماعات والطبقات المختلفة ، لا يتخذ وجهة واحدة . ففي بعض الاوضاع يظهر من يملك القوى المادية الانتاجية ، وفي ظروف أخرى يغلب من لا يملك تلك القوى ، عن طريق أسباب أخرى يأتي بينها وفي

طليعتها الايمان بايديولوجية جديدة .

لا تهتم النظريات الاقتصادية، وذلك امر طبيعي، بتحولات المجتمع ككل، بل تكتفي باكتشاف قوانين العلاقات الاقتصادية ودراستها . اما التحولات الاجتماعية او بالأحرى الاتجاه الذي تتخذه فن صنع العنصر الايديولوجي . قد يشكل الواقع الاقتصادي، في دور من الادوار، أفكار الاقتصاديين المعاصرين له، ولكن هذه الأفكار ترتد على الواقع الذي تترجم فتؤثر به وتحوله . اما ان تكون التكنولوجيا وحدها ذات المسؤولية الاولى عن التطور الاجتماعي ، كما يقول كثيرون ، ومنهم عدد من علماء الانثروبولوجيا ، فاعتداء صارخ على العلاقات التي تحددها . علينا ان نتساءل فقط عن الاسباب الدافعة للتكنولوجيا كي ترى أنها ليست السبب النهائي ، ولكنها هي نفسها تتأثر بالعلاقات الاجتماعية ويمسي دورها في التاريخ نتيجة تفاعلها مع تلك العلاقات . ثم ان تطوير التكنولوجيا هو نتيجة تطبيق أفكار علمية ، وبهذا يفتح الباب امام التفسير المثالي للتاريخ ، ثم إن كان نمو التكنولوجيا والقوى الانتاجية في ذاته يؤدي الى ثقافة او نظام أرفع، يجد صاحب هذا المفهوم نفسه مضطراً، بحكم المنطق، أن يعترف بأن النظام النازي في المانيا هو ارفع من النظام الاشتراكي الديمقراطي الذي سبقه ، لأن النازية حلت معها توسيعاً كبيراً للقوى التكنولوجية في المانيا . وبما ان المستوى التكنولوجي في الولايات المتحدة أرفع مما هو عليه في روسيا ، وجب على صاحب هذا المفهوم إذن أن يعترف بأن النظام السياسي الاجتماعي في الاولى ، هو أرفع من النظام الاجتماعي السياسي في الثانية .

أكد ماركس نفسه على الخاصة الحيادية في التكنولوجيا . قد تعطي طاحونة الهواء مجتمعاً اقطاعياً ، والطاحونة البخارية او الكهربائية مجتمعاً صناعياً رأسمالياً ، ولكن الاخيرة تعطي شكلاً آخر للمجتمع الصناعي . تستطيع الآلية الحديثة أن تخدم الاشتراكية والرأسمالية ، وهذا يعني ، بكلمة أخرى ، أن هناك أساساً واحداً يمكن وراء الرأسمالية النامية ووراء الاشتراكية ، وهذا يعني بدوره ، أن القرار التاريخي في كيفية استخدام الاساس الواحد

هو قرار سياسي ايدولوجي . خاضت كل من الشيوعية والفاشية والنازية حركتها للسيطرة على الاقتصاد على صعيد سياسي ، فاستولت أولاً على السلطة السياسية ، ومن ثم اخذت تنظم الاقتصاد على ضوء الايدولوجية وكأداة فعالة ، في تدعيم سلطتها .

القوى الاقتصادية ذات اهمية اساسية في كل مجتمع ، ولكنها ، في ذاتها ، لا تحدد طبيعة النظام الاجتماعي ، والدليل على ذلك أن القوى ذاتها والعلاقات الانتاجية تعبر عن ذاتها في نظم اجتماعية وايدولوجية مختلفة تجعلها وسائل وامكانات في خدمة النموذج الايدولوجي القائم . ثم هناك في التاريخ تحولات كبرى حدثت دون اي تحول يُذكر في النظام الاقتصادي ، او في علاقات الانتاج . إن تحول الجمهورية الرومانية الى الامبراطورية الرومانية ، وظهور المسيحية ، وسقوط الامبراطورية الرومانية في الغرب ، وظهور الاسلام وامتداده ، وقيام الدولة ذات السيادة المطلقة في القرن السابع عشر في فرنسا ، هي بعض هذه التحولات . ومن ناحية أخرى ، نرى أيضاً أن التطور السياسي قد يتأخر عن التطور الاقتصادي ، كما نجد في ألمانيا عام ١٩٣٣ ، أو أنه قد يتقدم عليه ، كما نرى في فرنسا عام ١٧٨٩ . المفهوم المادي لا يفسر ، لماذا تكشف بعض المجتمعات ، في بعض المراحل الاقتصادية ، عن قوى ايدولوجية كبرى ، بينما مجتمعات أخرى في المراحل ذاتها ، لا تكشف عن أية قوى من هذا النوع .

العلاقة بين الايدولوجية الانقلابية والاضاع والنظم الاجتماعية الخ ... هي علاقة وثيقة مباشرة . ولكن هذا الوسط يستطيع ان يكيف ، لا ان يفرض فكراً أو ايدولوجية معينة . إن الوسط يوفر ويمطي المواد التي يقوم حولها التفكير ، ولكنه لا يُمطي الاجوبة ، يكيف ويحدد ويفرض فقط الجو الفكري النفسي العام ، أو شخصيته التي يتوجب على كل فكر أو موقف ايدولوجي أن يعتمد ما إن أراد النجاح . ولكن من الممكن دائماً نشوء عدة مواقف ايدولوجية مختلفة متباينة في إطار تلك الشخصية العامة . فليس

هناك من وضع اجتماعي يحسد في ذاته معنى بديهاً واضحاً ، لدرجة يعلن فيها عن ذاته ، دون نشاط فكري أو دون تفاعل مع الفكر . رأى بارنشتاين ، في معرض إعادة النظر التي أجراها على الماركسية ، أن الأسباب الاقتصادية المحضة تولد فقط استعداداً لخلق بعض الأفكار وبروزها ؛ ولكن كيفية ظهور الأفكار فيما بعد ، وكيفية انتشارها ، والشكل الذي تأخذه ، أمور ترتبط بمجموعة كبيرة من التأثيرات المختلفة .

اما كلوسكي ، وهو ماركسي آخر وكبير مفكري الماركسية في المانيا ، فيذكر في كتابه « الصراع الطبقي » أن المفكر يستطيع ان يكشف عن اتجاهات النمو الاقتصادي القائم ، ولكن من المستحيل عليه ان ينسب بالاشكال الاجتماعية التي يعبر فيها هذا النمو نهائياً عن ذاته ، وان نظرة عابرة على الأوضاع القائمة تبرهن عن صحة هذا الرأي . فاتجاهات نظام الانتاج الرأسمالي واحدة في جميع البلدان التي يسود فيها هذا النظام ، ولكن الاشكال السياسية والاجتماعية فيها تختلف اختلافاً كبيراً . فتلك التي تسود في فرنسا تختلف عن تلك التي تسود في المانيا ، والتي تسود في اميركا تختلف عن جميع الاشكال السابقة . اما من ناحية ثانية فأننا نرى ان الاتجاهات التاريخية واحدة في الحركة العمالية التي جاءت مع النظام الانتاجي القائم ، ولكننا نرى ان الاشكال التي تعبر فيها الحركة عن ذاتها تختلف باختلاف البلدان التي تنشأ فيها . اما التنكر لأثر الأفكار وفعاليتها والقول بأنها احداث ، وككل احداث لها اسباب وعلل ، فهو قول غريب مردود من ناحية منطقية وتجريبية ، لأنه ان كان للأفكار اسباب ، فذلك لا يمنع ، كما يلاحظ هوك ، ان يكون لها نتائج ، ولو كان الأمر كذلك لأتفنى دور الاسباب ، لأن لكل اسباب اسباباً اخرى ، وهكذا دواليك . أما القول بان الافكار غير كافية لتفسير نتائجها ، لأن هناك اسباباً وعناصر اخرى عديدة تشارك في احداث النتائج ، فقول يعني فقط ان الافكار ليست كلية القدرة والأثر .

كانت الماركسية نفسها تحويلاً وانماؤه خاصاً للنظرية الاقتصادية الكلاسيكية ، في تركيب ايدولوجي عام ، سبقها ووطده ماركس كاشتراكي ، بالاعتماد على تيارات عديدة من الافكار الاشتراكية التي كانت تسود ، الى حد كبير ، القرن التاسع عشر . بين كثيرين من امثال باردرييف وميشالز ان العنصر الاقتصادي في حياة الانسان لم يكن من مخترعات ماركس ، وان اللوم في تعميم أثره على ذلك الشكل وجمعه مسؤولاً عن التركيب الايدولوجي ، لا يقع عليه بل على المجتمع الرأسمالي الذي عايشه ماركس ، والذي كان يخضع خضوعاً كلياً لسيادة هذا العنصر . لاحظ ماركس تلك السيادة في أوروبا التي كان ينتقل فيها وراقبها ، وكان ، الى حد كبير ، على حق في موقفه ، بالنسبة الى ذلك الدور وما يليه ، ولكن خطأه نشأ من تحويل وضع نسبي خاص الى وضع شامل عام . فما رآه أساساً للمجتمع الرأسمالي آنذاك تحول بيده أساساً لكل مجتمع في التاريخ .

يشكل نشوء نظريات اقتصادية مختلفة يرتبط كل منها بإيدولوجية مختلفة ، في الواقع ، نوعاً من الرفض لمزاعم التفسير الاقتصادي . ينتج العامل الذي يشوه عملية هذه الدراسات والنظريات الاقتصادية عن توجيه الانتباه او الجهد العلمي الى نوع معين من المشاكل ، يبرز من الولاء لمجموعة معينة من المقاصد الاجتماعية والقيم الانسانية ، ويفرض بدوره نوعاً من المعرفة يجب ان تكون ذات صلة وثيقة بطرق تحقيقها .

لهذا ، كان من الخطاء الفادح إنشاء اي استقطاب بين الاوضاع المادية وبين المواقف الفكرية الاخلاقية ، لأننا نجد أنفسنا دائماً امام طرق ومقاصد وسلوك انساني ، وليس امام هذه او تلك من الاوضاع الجزئية . فالادوات التكنولوجية والتطورات الاقتصادية لا تؤثر مباشرة على العلاقات الاجتماعية ، بل تحتاج دائماً الى مواقف ايدولوجية وانسانية تستخدم ما تنطوي عليه من امكانيات تأثير . وبما أن هذه المواقف الانسانية تتغير بالنسبة للقوى والنظم الاقتصادية التكنولوجية ذاتها ، يبرز هناك عامل اضافي بين الصعيدين ألا وهو

العامل الانساني الايديولوجي .

الايمان بان الايديولوجية التي يعي الافراد بواسطتها صراعمهم الطبقي ، مثلاً أو وضعهم الانساني ، مفروضة فقط بالمتناقضات المادية الاقتصادية ، يعني ، على الاقل ، إهمالاً لأشكال الاتصال الفكري ، وأثرها الايجابي ، كما أنه يعني إهمالاً للمواقف الايديولوجية ونتائجها في تثقيف الذهن أو توجيهه ناحية موقف معين . فإذا كان وعي الافراد والجماعات يعجز عن تحديد وجودهم المادي ، كذلك ايضاً يعجز وجودهم المادي عن تحديد وعيهم ، لأن ما ينشأ بين الاثنين من طرق ووسائل يتم بها اتصال الافراد الفكري والايديولوجي ، تؤثر في الوعي الذي يتخذه الافراد في وجودهم المادي . لا شك ان الافراد والجماعات يدخلون في علاقات انتاجية محددة ضرورية ، ومستقلة عن ارادتهم ، ولكن مما لا شك فيه ايضاً أنهم يدخلون في تراكيب وعلاقات ايديولوجية مستقلة عن ارادتهم ، تشكل صعيداً وسطاً بينها وبين العلاقات الانتاجية . ان اشكال الوعي الايديولوجي محددة أساسياً ونهائياً ليس فقط بوسائل الانتاج وعلاقاته فقط ، بل بالعلاقات والتراكيب الاجتماعية . يذكر ميلز ، في كلامه عن هذه الناحية ، بأنه لم يكن هناك في عهد ماركس سيناً او مذيعاً او تلفزيون أو وسائل نشر ودعاية كبرى . فقد كان هناك المطبعة ، وكان الطبع والنشر في وضع يسمح لفرد حازم طموح ان ينشيء صحيفة او مجلة ، ولهذا كان من الممكن إهمال وسائل الدعاية والنشر العامة ودورها في مرحلة كانت فيها في متناول يد الجميع ، ولم تكن ظاهرة او فعالة كما هي الآن .

*

ان الماركسيين ، في محاولتهم الكشف عن تفاسير عامة للتاريخ ، يجمعون من أدوات الانتاج القوة الفاصلة فيه ، دون أن يفسروا كيف تنمو التكنولوجيا أو أدوات الانتاج ذاتها وتتطور . اعترف ماركس نفسه بوجود قوى خارجية تؤثر في حركة التاريخ ، الى جانب قوى الانتاج ، ولكن الماركسيين ، وقد لاحظ سوريل ذلك منذ مدة طويلة ، على الرغم من ذلك ،

وعلى الرغم من الضعف الواضح في هذا الموقف ، تشبثوا وعسكروا بهذا المبدأ بعناد ، لأنهم رأوا فيه وسيلة تؤكد عملية الماركسية .
كان التأكيد على المادية التاريخية ضرورياً لماركس في تأكيده على عجز الاشتراكية المسالية وعجز أساليبها التشريعية في اجراء التحول الاشتراكي ؛ ولكن ما لبث هذا التأكيد أن انتهى بشكل جديد من أشكائها . ان الناحية الاقتصادية جزء فقط من النشاط الانساني والتركيب الايديولوجي ، ولا يمكن فصلها ودراستها على حدة . ففي كل مجتمع تتبلور الحياة الاقتصادية في وسط انساني ثقافي غير اقتصادي ، والفكر الاقتصادي ينمو ويتأثر حتماً وضرورة بتركيب أوسع بكثير من تركيبه الخاص ، بفلسفة حياة عامة تميز النظام الاجتماعي ككل .

النفسية العسكرية في اسبارطة مثلاً تشابه النفسية العسكرية في بروسيا ، بالرغم من ان اقتصاد الاولى كان يقوم على الفلاحة ، وآلاتها الحربية على عربات تجرها الخيل ، بينما توطد اقتصاد الثانية على البخار والكهرباء وفي اكبر ثورة صناعية في التاريخ . يذهب بعض المفكرين الى أبعد من هذا ، فيقولون كالكسندر مثلاً ، بأن نفسية الفلاحين المصريين القدامى الذين كانوا ينشئون الاهرام لا تختلف كثيراً عن نفسية عمال المناجم او المعامل الكبرى في العصر الحديث ، او كتويلبي الذي يرى أن لا فرق بين نفسية الانسان البدائية والانسان الحديث العادي ، وأن الفرق يقتصر على أقلية من الناس فقط . يتركز النقد الذي يوجه حالياً الى المفهوم الاقتصادي المادي التاريخي ، وفي طليعته الماركسية ، على صعيدين أساسيين ، الصعيد التاريخي ، والصعيد الاجتماعي . ففي الصعيد التاريخي رأى المؤرخون والمفكرون أنهم لم يجدوا في التاريخ أية سببية بسيطة واضحة بين الأساس المادي الاقتصادي والمظاهر الايديولوجية . أما في الصعيد الاجتماعي ، فانهم يدلون على الوقائع التي تقدمها المجتمعات السابقة ، وفيما نرى أن الاثر الاقتصادي لا يلعب الدور الذي يقوم به في الاطوار الحديثة . ان أية نظرة عامة موضوعية على الواقع الاجتماعي ،

في مراحلها التاريخية المختلفة ، كافية للكشف عن حقيقة الانتاج البارزة ؛ وقفهم القرون الوسطى ، وما تنطوي عليه من نظم اقتصادية ، وعلاقات انتاجية مثلا يستحيل دون دراسة النظم الدينية التي كانت تسودها . فالايديولوجية ، التي سادت آنذاك ، بشرت بالاستعداد للموت والحياة الاخرى ، بالتفاهة الأصلية الكامنة في أوضاع الوجود الاقتصادية ، بشر هذا العالم ، وبالفضيلة الكبرى التي يعبر عنها الانسان في رفضه . قد يكون المفهوم هذا ثورياً انقلابياً الى ابعد حدود الثورية ، من ناحية روحية نفسية اخلاقية ، ولكنه من ناحية اجتماعية او حضارية محضة ، مفهوم ثابت يحول دون تقدم العلم والتكنولوجيا ، لأن العلم والتكنولوجيا ليسا ضروريين لخلاص النفس . فإن رجعنا الى هذا الماضي نرى مثلاً أن جميع مظاهر الاضطراب الاجتماعي فيه ، كانت ذات قاعدة عقائدية لا اقتصادية . ففي الإصلاح الديني ، والشوق الى تحقيق اصلاح الكنيسة والنظم الدينية وجدت الاضطرابات والثورات جذورها وقواعدها الاولى ، وامتدت من نقد محدود للفساد الكليركي الى نقض عام لنظام القرون الوسطى بكامله ؛ وهذا طبيعي ، لأن هذا النظام كان يقوم على الجهاز الكليركي . لم تهدأ صرخة الإصلاح التي تعالت من كلوني في برجانديا عام ٩١٠ ولم تسكن حتى عام ١٦٤٨ ، في معاهدة وستفاليا ، التي أنهت حروب حركة الإصلاح الديني .

لم تكن معظم التجارب الثورية تبغي مقاصد اقتصادية ، ولم تكن نتيجة تحولات في القوى الاقتصادية القائمة ، كما انها لم تكن مدفوعة بتمرد ضد مساوئ الملكية والقطاعية كنظم سياسية اجتماعية ، بل توجهت اولا وبالدرجة الاولى ، ضد الفساد الاخلاقي الذي كان يسود هؤلاء الذين كانت مهمتهم القيام بالواجبات الدينية ، والعمل على خلاص الانسان من الخطيئة . لهذا ، كان صوت الثورة والتمرد يدعو دائماً بالرجوع الى الانجيل في اصلاته الاولى ، كما عرفه المسيح وتلاميذه المسيحيون الاولون .

كانوا يتكلمون ، في القرون الوسطى ، عن غائية تسود التاريخ ، أو عن مقاصد نهائية ، وعلى ضوء هذه الغائية ، كانوا يفسرون كل شيء ، من الزلازل

الارضية والفيضانات والمرض الى القحط والمطر الخ ... لهذا ، تقلص العلم وانكش ، ولم يسجل اي تقدم . فلننا نرى ، طيلة ألف عام اثراً لأية دراسات أو اكتشافات علمية تستحق الذكر ؛ السبب يعود الى الموقف الايديولوجي الذي كان يسود تلك العصور . فالتناس كانوا يفتشون عن غايات الله ومقاصده في الاشياء والاحداث ، بدلاً من ان يفتشوا عن أسبابها وعللها ؛ ولكن ما ان بزغ الموقف العلمي بتفسيره الميكانيكي ، حتى اخذت المعرفة تتطور بسرعة مذهشة ، والسبب يعود الى تبدل في نظرة الانسان الى العالم . فبدلاً من تحري مقاصد الله في العالم ، أصبح يتحرى الاسباب والعلل التي تكن وراء احداث العالم ومظاهره .

كانت العصور الوسطى تؤكد على الناحية الشكلية لا على الناحية المادية ، على مقاييس دينية فنية واخلاقية ، لا على مقاييس تنشأ على الاقتصاد والكمية ، على الولاء لمثل روحية عليا في تأمين حياة منظمة لا على تجميع الثروة والمال . كان العمل في سبيل الكسب او في سبيل رفع مستوى العيش والتحرر من الفقر امراً خالي الاهمية في هذه الادوار ، وكان الاتجاه العام يقول بقبول الفقر وليس برفضه . كان ابعد من هذا ، في الواقع ، لأنه كان هناك تمجيد للفقر . اما النشاط التجاري المالي ، الذي كانت تقوم به اقلية من ذوي التجارة والمال ، فقد كان نشاطاً لا يحيد احتراماً او اعتباراً عاماً ، وامراً تزديده العقول المثقفة كخطر يهدد المستوى الاخلاقي الروحي ، لهذا ، عم إهمال العلم والاقتصاد .

يذكر بيران ، المؤرخ المعروف أن موقف الكنيسة في القرون الوسطى أقر ، الى حد كبير ، فحذ وبلور النشاط الاقتصادي طيلة قرون . فالخيانة التجارية كانت خطراً على نجاة الروح ، والتاجر كان شخصاً بعيداً عن رحمة الله ، لأن التجارة كانت في رأي الكنيسة نوعاً من الربا .

اما توني فقد كشف ، في كتابه القيم « الدين وظهور الرأسمالية » ، ان القيم الاخلاقية كانت تسود النشاط الاقتصادي في القرون الوسطى . كانت

فرضياتها الاساسية تعلم ان المصالح الاقتصادية تخضع لقضية الحياة الحقيقية وهي قضية الخلاص ، والسوئك الاقتصادي هو مظهر واحد فقط من مظاهر السلوك الانساني ، تسوده ، كالمظاهر الاخرى ، الأحكام الاخلاقية ، وان القرون الوسطى كانت في الواقع لا تعرف عملاً اقتصادياً لا يرتبط بقصد اخلاقي .

يبين ماكس فابر ، من ناحية اخرى ، في دراسته الكلاسيكية « الاخلاقية البروتستانتية وروح النظام الرأسمالي » بان قيام النظام الرأسمالي لا يعود الى تغييرات وتبديلات حدثت في الوسط الاقتصادي . فالاسباب التي يذكرها عادة دعاء التفسير الاقتصادي الصرف كالمعادن الثمينة التي دخلت اوروبا من اميركا في القرن السادس عشر ، والرأسمال الذي تجمع نتيجة التجارة خارج اوروبا ، وأثر اتساع السوق على التنظيم الصناعي ، وازدياد عدد السكان ، والازدهار التكنولوجي الذي حققه تقدم العلوم الطبيعية الخ ... هي اسباب غير كافية في تفسير النظام الرأسمالي ، وهي ، وإن أخذنا تأثيرها الملائم جداً للتقدم التكنولوجي او التنظيم الاقتصادي بعين الاعتبار ، اسباب وجدت في الماضي في مراحل متفاوتة ، ولكن دون ان تؤدي الى نمو صناعة رأسمالية او نظام صناعي بورجوازي . ثم ان هناك ، بين البلدان التي تعرضت لها وتأثرت بها ، بلداناً لم تعان التطور الصناعي والرأسمالي ، كما ان هذا التطور لم يظهر في بلدان كانت تتمتع بأعلى درجة من الحضارة الاقتصادية . ففرنسا في عهد لويس الرابع عشر مثلاً جنت ثروة طائلة ولكنها كانت تبذرها في الترف والحرب .

كان بناء النظام الرأسمالي ومؤسسه ، في رأي فابر ، من الطبقات الدنيا التي كانت تشق طريقها صراعاً وقتلاً ضد أرستقراطية اقطاعية تجارية تقليدية . اما الدافع الذي كان يولد فيها النشاط الضروري للصراع فقد كان مفهوماً دينياً جديداً لقنها ان ترى في متابعة الثورة واجباً لا امتيازاً . لم يكن المهم قوة المصلحة الاقتصادية ، وهي ظاهرة مشتركة في جميع العصور ، لا تحتاج الى تفسير ، بل التغيير في المقاييس

الاخلاقية التي جعلت من ضعف انساني كهذا فضيلة روحية ، وكرست ، كفضائل اقتصادية ، عادات نظرت اليها العصور السابقة كزائل . هذه القوة الجديدة التي أحدثت هذا التغير كانت البروتستانتية ، أو بالأحرى ، الكالفينية ، فالرأسمالية هي الوجه الثاني لها أو التركيب الاقتصادي الذي يقابل اللاهوت الكالفيني . هكذا ، وجد فابر في استقصائه للمشكلة الاساسية في الاقتصاد الحديث ، مشكلة أصل النظام الرأسمالي وخصائصه أن هناك فرضيات روحية اخلاقية تكن وراءه ، وأن نظاماً من هذا النوع لا يستطيع أن يؤكد ذاته ، كما صنع ، دون قاعدة روحية فكرية اخلاقية يرجع اليها . فروح النظام الرأسمالي كشف عن نشاط غير محدود ، وامتداد لا يقف عند حدود ، وكلاهما يتناقض تماماً مع الميل الطبيعي الى الاستقرار والراحة والاكتفاء بواقع العيش . انه روح يصنع من الربح والكسب هدفاً في ذاته ، ويحمل من الافراد عبئاً في خدمة العمل لاجل العمل . وهو يخضع السلوك الانساني والحياة كلها لجو حسابي عقلائي ، يحول جميع الوسائل الى غايته ، ويستخدم كل دقيقة وكل علم وكل تكتيك في سبيل أهدافه . لهذا ، رأى فابر ان هذا الروح يعجز عن الظهور بطريقة مستقلة ، كظاهرة ضرورية لازمت الاختراعات أو الاكتشافات الصناعية والمكاسب التجارية ، لأنه لم يظهر مع نظام المصارف في أواخر القرون الوسطى ، أو مع رأسمالية عصر النهضة ، أو مع الاستعمار الاسباني . فهنا واجه في الروح الكاثوليكي روحاً منافضاً له .

ورأى فابر ، من جهة أخرى ، أن النظام الرأسمالي يزدهر وينمو على الاخص في البلاد البروتستانتية وخصوصاً الكلفينية منها . لهذا ، استنتج ، بعد دراسة عميقة لوضعاه ونموه وتاريخه ، أن الروح الاخلاقي الديني في الكلفينية يتميز بمعنى خاص بالنسبة للروح الرأسمالي .

ان الايضاحات والوقائع الاجتماعية التاريخية التي كشفت عنها دراسة فابر ، للتدليل على هذا التفسير والبرهنة على ان الكلفينية بفروعها المتعددة كانت وراء النظام الرأسمالي ، هي ايضاحات ووقائع تتميز بقوة اقناع كبير . ولا يتسع المجال

هنا لعرضها ، ولكن من يريد متابعة البحث فيه يستطيع الرجوع اليه في كتبه .
درس سومبارت من ناحيته أثر اليهودية في قيام الرأسمالية الحديثة ،
ووصل الى نتيجة مماثلة للنتيجة التي توصل اليها فابر ، من حيث الدور الذي
قام به تركيب ايدولوجي معين ، في توليد أسباب نفسية كمنّت وراء ظهور
الرأسمالية . أكمل سومبارت ، بدراسته ، دراسة فابر ، بما جله من ايضاح
لأثر اليهودية في ولادة النظام الرأسمالي ، وذهب الى ابعد من ذلك ، فوجد
قربا روية بين اليهودية والكالفينية في موقفها الاقتصادي ، وبين أن
الكالفينية اعتمدت على التعامل اليهودية . بينما نحن نجد اختلافاً حول العلاقة
التي حاول سومبارت الكشف عنها بين الكالفينية واليهودية . فمعظم المفكرين
الاجتماعيين والمؤرخين يشكون بها ، وبعضهم كترولتشة ينقضون وجودها
تماماً ، ويعملون من البروتستانتية ، وبالاخص الكالفينية ، المصدر الايدولوجي
الوحيد الذي يكن وراء النظام الرأسمالي ؛ وما لا شك فيه أن هذا التفسير
لقي قبولاً عاماً وأعطاه أهمية كبرى . وصل ترولتشة ايضاً الى النتائج نفسها ،
في دراسته حول البروتستانتية والتقدم . أما في فرنسا فنجد مفكرين وفلاسفة
اجتماعيين من امثال سه ، وهالبواخ ، وهوزر يتخذون الموقف نفسه ، في دراسات
قيمة ، كتبوها في هذا الموضوع . كما ان ابحاثاً اخرى قام بها وود ، وپارسون ،
ونايت ، وفولبارتن ، أكدت النتيجة نفسها وأضافت اليها ايضاحات أخرى .
ويوجز روجيارو الموقف ، عندما يكتب بأنه أصبح من العادي للفكر
الاجتماعي الحديث الاعتراف بأن الصناعة الحديثة توصلت الى اعلى درجات
نموها ، في البلدان التي تأثرت بحركة الاصلاح الديني ، وبأن ذلك يعود ، الى حد
كبير ، لما ولدته تلك الحركات في نفوس اتباعها ، من اعتقاد على الذات ومن
فردية ومن مسؤولية ومن استقلال .

*

قد يعثر التركيب الايدولوجي أو يساعد أو يوجه نمو العناصر الاقتصادية ،
لأنه يرسم لها الاطار العام الذي تعمل فيه ، والاتجاه الذي تسير بوجهه . ففي

المهند مثلاً ، نرى مثلاً واضحاً عن الكيفية التي يتحكم بها الموقف الايديولوجي بالنشاط المادي الاقتصادي . فالتاس هناك يفضلون أن يموتوا جوعاً على أن يسمحوا بقتل الحيوانات المقدسة ، أو حتى بأكل لحم الحيوانات . فهناك ملايين من الابقار تهم على وجهها وتنافس السكان في انتاج الارض ، وهناك ملايين من القروء تشكل عبئاً ثقيلاً على الانتاج لا يتحاصر أحد على مسها . رفض كثيرون من هنود اميركا قبول الآلات من البيض للسبب الايديولوجي نفسه ، والحركة اللودية في انكلترا كانت تعبيراً دراماتيكياً عن أثر هذا العنصر . ان الاحتكارات الكبيرة غالباً ما تؤخر ، بطريقة أو بأخرى ، التقدم التكنولوجي .

لا يحتاج مثل المجتمعات البدائية وخضوع العنصر الاقتصادي فيها للتركيب الايديولوجي أو العقائدي الى تدليل . لقد قرر موردوك ، بعد دراسة شاملة لمائتين وخمسين ثقافة من الثقافات البدائية ، بأن ليس هناك اية علاقة ضرورية بين نماذج اقتصادية معينة والتركيب الطبقي أو النظام السياسي . وتؤكد روث بانديكت ، بعد دراسات وافية حول الأديان البدائية والتاريخية ، أن الدين مستقل عن التكنولوجيا والاقتصاد ، وأن الانسان يستطيع ، في أي طور من الاطوار التكنولوجية ، أن يخلق الآلهة في اكثر الاشكال اختلافاً وتبايناً . يبتن كثيرون من علماء الانثروبولوجيا كفرايزر ومالينواسكي مثلاً ، بوضوح تام ، الدور الاساسي الذي تقوم فيه الاساطير الدينية بتحديد مظاهر الحياة ، وفي طليعتها المظاهر الاقتصادية ، وكيف أن هذه الاخيرة تتجه بالاولى ، وكيف أن الاساطير كانت لها اليد الطولى في إشادة النظم الاجتماعية وإغنائها . كان الازتيك ، كمثل آخر ، يؤمنون بأن الضحايا الانسانية ضرورية لارضاء الاله الشمس ، ولتأمين ظهور الشمس كل يوم ، فقادهم هذا الايمان الى تضحية مئات الالوف من الناس ، وهذا بدوره جعلهم يقومون بحروب متواصلة لتأمين تلك الضحايا ، ولكن هذه الحروب اثارت عداة الشعوب التي تجاورهم وخصامها ، مما سهل غزوات الاسبان وبالتالي ازالة حضارتهم .

يعترف اكثر الانثروبولوجيين سطحية في التشديد على ارجاع المظاهر الثقافية

الاجتماعية الى التكنولوجيا ، كهوايت مثلا ، بأن التكنولوجيا تعتمد في نموها أو تأخرها على التركيب الاجتماعي الثقافي العام ، وبأن الفلسفة قد تساعد في إلغاء التقدم التكنولوجي أو في تعثيره .

أوضح ردفيلد موقف الانثروبولوجيا العام في هذا الصدد ، عندما كتب بأن إنسان المجتمع البدائي لا يعمل في سبيل الكسب المادي ، ولا يتوجه بقوى اقتصادية ، وبأن الدوافع على العمل الاقتصادي المادي في تلك المجتمعات البدائية عديدة ولكنها غير مادية ، تقوم من التقليد ، ومن الحس بالواجب ، ومن اعتبارات دينية وأسباب اخلاقية متعددة . قد يصح التفسير الاقتصادي في بعض الاوضاع ، فيساعد في ترجمتها ، وقد لا يصح في أوضاع أخرى فيعجز عن تفسيرها ، وذلك يعود الى طبيعة التركيب الاجتماعي ذاته ، وإلى شخصيته العامة التي تعبر عن ذاتها في الايديولوجية التي تسوده . فعندما تحقق الايديولوجية وجودها ونظمها تتميز آنذاك بقابلية على الاستمرار ، قد تمتد الى قرون وقرون ، وهو استمرار تضبط به كل شيء في دنياها . وبما ان هذه القابلية على الاستمرار تتغير قوة وامتداداً بتغير التركيب الاجتماعي ككل ، فإنه يستحيل الاعتماد على اشكال الانتاج السائدة في تفسير مظاهر الاجتماع ، أو سلوك المجتمعات المختلفة . ينطبق هذا الاعتراض على مبدأ التفسير الاقتصادي وعلى التاريخ بشكل عام ، ولكنه يتخذ صورة واضحة ، على الاخص ، في تلك التحولات التاريخية التي ينتقل فيها تركيب اجتماعي ككل ، من شكل الى آخر ، عن طريق بعض الاسباب غير الاقتصادية ودون اي تحول في قواه وعلاقاته ونظمه الاقتصادية ، كالفترات أو الاتصالات الثقافي الخارجي . فهنا ، يحدث تغيير كبير في الوضع الاجتماعي ، دون أي تغيير مقابل في وسائل الانتاج .

قيام النظام الاقتصادي في أوروبا يقدم لنا مثلاً واضحاً عن ذلك ، لأنه كان ، على الأغلب ، أم حدث تاريخي في تحديد شكل التركيب الاجتماعي في القرون الوسطى ، وكان له اثر كبير لمدة قرون عديدة في التأثير على اشكال

الانتاج وأوضاعه ، وعلى ما يتضمنه الانتاج من تكنولوجيا وحاجات مادية . ولكن هذا التحول التاريخي الكبير لا يجد تفسيراً اقتصادياً ، لانه كان نتيجة زعامة لفتوحات عسكرية من قبل أسرى وأفراد قادوا تلك الفتوحات . لا تتجانس أحداث كهذه مع التفسير الاقتصادي ، وهي ، في الواقع ، تدل على قوى أخرى في ترجمة وقائع التاريخ . وفي المصور الوسطى نرى أن المدن الإيطالية تطورت في نظمها السياسية ، فأصبحت استبدادية دون أي تغيير يذكر في نظام الانتاج ، والدولة الحديثة ذات السيادة المطلقة نشأت في فرنسا ، كما ان طبقة وسطى اخذت تظهر دون ان يحدث تغيير مقابل في نظام الانتاج . ثم انه لا يمكن القول بأن هناك موازاة أو مطابقة بين ظهور الصناعة الحديثة وقيام النظم البرلمانية ، ومن ثم انتشار الافكار الديمقراطية والليبرالية والاشتراكية . العنصر الاقتصادي هو ، في الواقع ، عنصر فقط من العناصر الاخرى التي تؤثر وتسبب تحولات في النظام السياسي القائم . احتلت التكنولوجيا في العصر الحديث ، ولأول مرة في التاريخ ، مكانة رئيسية في الحياة الانسانية ، والبرهان على ذلك ، أن المؤرخين في الماضي ، ما عدا عدد قليل منهم ، أهملوا التكنولوجيا ، وأنه ، حتى الآن ، لا يوجد تاريخ لها . ونرى في التاريخ مجتمعات عديدة تنتقل من نظام ايدولوجي الى نظام آخر جديد بلغي النظام السابق ، دون أي تغيير او تحول مادي في السكان او الاقتصاد أو الوسط الجغرافي . المجتمع العربي عند ظهور الاسلام مثل ، واضح على ذلك . حدثت الثورة الصناعية في المانيا ، في إطار النظم والعلاقات السياسية الاجتماعية التي امتدت الى القرن التاسع عشر ، على خلاف ما حدث في انكلترا وفرنسا ، حيث نجد ثورة سياسية ترافق الثورة الصناعية وتحورها من علاقات ونظم القرون الوسطى .

وجدت المانيا في مبدأ الدولة ، ككائن عضوي مطلق ، الاداة التي تضبط وتحدد التطورات الصناعية الجديدة . اما فرنسا وانكلترا فقد وجدت في الافكار الليبرالية والنظم الديمقراطية أداة الضبط . في الاولى قادت هذه

التطورات الى الضغط على الجماهير ، وفي الثانية قادت الى مشاركة الجماهير في التركيب السياسي . فالبورجوازية الالمانية لم تحقق ثورتها ، ولكنها وضعت يدها تدريجياً بيد بسمارك والنظام القائم ، فشكّلت في البرلمان الحزب الليبرالي القومي الذي بقي لمدة طويلة قاعدة الحياة السياسية ، فاعطاها بسمارك ، مقابل تعاونها وخضوعها ، اصلاحات وامتيازات اقتصادية جمّة ، وبذلك تحقّق التحالف بين الطرفين . ان تطور المانيا الحديثة يحمل لنا نقضاً قاضحاً للمنطق الاقتصادي في تفسير مظاهر التاريخ ، ويعلن بوضوح عن قوة المفاهيم العقائدية او المواقف الايدولوجية . ففريدريك الكبير وبسمارك وفيلهام الثاني وهتلر يمثلون تقليداً عريقاً في أولوية السلطة أو الدولة . أصبحت الثورة الصناعية في اليابان ، التي ولدت قوى اجتماعية وسياسية كبيرة ، تهدد وحدة المجتمع ، فوجدت ضابطها الوحيد في سلطة الامبراطور المطلقة ، التي فرضت التماسك والوحدة والانسجام بين القوى ، ولكن سلطة الامبراطور كانت تجد تبريرها ، ليس في ذاتها ، بل في الايدولوجية التي عبّرت عنها الاسطورة التقليدية حول اصل الامبراطور الالهي . كان هذا الولاء المستمر للامبراطور القوة المستمرة الثابتة التي أمنت لليابان النصر النهائي في ثورتها الصناعية ، واعطتها وحدتها الدائمة ، التي ساعدتها على اجتياز أعاصير الثورة واضطراباتهما . كانت الحياة الاجتماعية كلها تتبلور في الايدولوجية التي فرضت هياراركية تدريجية في الولاء تبدأ في البيت وتنتهي في الامبراطور . لا تدور الأفكار او المواقف الايدولوجية في فراغ ، وكذلك ايضاً القوى والعلاقات الاقتصادية ، فهي تقوم في وضع تاريخي معيّن وترتبط به وتتجاوب معه . فقيام الانقلاب النازي مثلاً كان ممكناً ، بسبب عوامل مادية عديدة ، اهمها الأزمة الاقتصادية التي اجتاحت أوروبا والعالم عام ١٩٢٩ - ١٩٣٣ . ولكن هذا السبب يعجز عن تفسيره ، لأن هناك اسباباً سياسية فكرية أخرى هيأت له . ثم ان الأزمة الاقتصادية اجتاحت المانيا والولايات المتحدة بحدة مماثلة ، ولكن النتيجة كانت مختلفة . هناك اسباب عديدة لذلك ، وما لا شك فيه أن السبب الايدولوجي يأتي في

طلبتها . فبينما كانت المانيا تعاني فراغاً ايديولوجياً نشأ بسبب انهيار
الايديولوجية التقليدية فيها ، وعدم قيام ايديولوجية ثانية تحتل مكانتها ، كانت
الايديولوجية الليبرالية وطرق سلوكها السياسي النفسي لا تزال ذات جذور
قوية في النفسية الاميركية، ولهذا كان يستحيل قيام انقلاب جذري متكامل فيها
بسبب الازمة . يوافق مؤرخو الثورة الفرنسية ، من اليسار الى اليمين اليوم ،
بأن الثورة التي حدثت في مرحلة من التقدم الاقتصادي النامي ، كانت فرنسا
خلالها في وضع احسن بكثير من وضع الأمم الاوروبية الاخرى ، تعود الى
أسباب ايديولوجية ؛ اما القوى التي قاومت هذا التحول الكبير فقد خسرت
معركتها لأسباب عديدة ، يبرز في طلبتها عجزها عن التكتل حول فكرة
ديناميكية جديدة . « الافكار تقود العالم » ، عبارة شائعة في فرنسا ، تُدرس
في المدارس ، يتخفف بها النشء ، وترددها الصحف .

*

يدل ما تقدم بوضوح بأنه يجب ، في مناقشة علاقة وسائل الاقتصاد وقواها
بالتركيب الاجتماعي الايديولوجي ، أن ننظر الى الموضوع نظرة تاريخية . أثار
سوريل ، في نقده للماركسية ، هذه النقطة ، فكتب بأن الدين يسود الطور
الاول للحضارة ، بينما تسود السياسة الطور الثاني ، والاقتصاد يسود الطور
الاخير . فالنفسير الاقتصادي مبدأ ينطبق على العصر الحديث ، لأنه عصر
أقلت من قيود التركيب الايديولوجي الذي رافق ظهوره ، ولكنه لا ينطبق ،
دون أي شك ، على الاطوار التي سبقت هذا العصر أو المجتمعات القديمة .
ليس هناك في التاريخ والاجتماع قوانين اقتصادية ثابتة تخرج عن الحدود الزمانية
المكانية . فكل ثقافة من الثقافات ، في كل دور من ادوارها ، تولد ، تحت
تأثير تركيبها الايديولوجي الاجتماعي العام ، موقفاً خاصاً تجاه كل مظهر من
مظاهرها ، كالظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . لهذا فان المنهج
الصحيح في دراسة هذه الناحية يجب ان يكون منهجاً تاريخياً ، قصده ان
يدرك كل نظام او كل اقتصاد عن طريق التحقيق في التاريخ الخاص الذي

يميزه . ولكن هذه الدراسة يجب ان تتجاوز دراسة مماثلة توضع تبعاً للمذهب الوضعي في شكله الحديث ، فتدرس الوقائع والأحداث ، لا لتقف عندها ، بل كي تتجاوزها الى المعنى الكامل الكامن وراءها . انها دراسة تستعين بالوقائع والأحداث وتعالنها ، كي تتمكن ، في تحديد نورثروب ، من تحقيق الخطوة الثانية ، الخطوة الأهم ، وهي الكشف عن مجموعة القيم والمشاعر الأساسية المسؤولة عن توليد المظاهر الموضوعية . يرفض ماركس هذا الموقف التاريخي ، ويؤكد أن جميع المجتمعات تخضع للتأثيرات نفسها ، ولهذا نراه يكتب في « رأس المال » بأن ما يمكن تأكيده ، هو أن العصور الوسطى تعجز عن العيش حسب المذهب الكاثوليكي ، والعالم الكلاسيكي يعجز عن العيش على السياسة ؛ وأن الأمر على عكس ذلك ، فالاسلوب الذي كان كل من هذين المجتمعين يعتمد عليه في تحصيل مقومات العيش ، هو الذي يفسر سبب سيادة الدين في الأول ، وسيادة السياسة في الثاني ؛ وهذا يعني ان مبدأ التفسير الاقتصادي الذي توجي به المادية التاريخية ينطبق على جميع المجتمعات .

هذا المفهوم المادي قاصر ايضاً - وقد تعرضنا لذلك سابقاً - عن تصوير الواقع إن نحن عثمناه على المجتمع الرأسمالي بشكل عام، يشمل تاريخه ككل ، ولم نقصره على القسم الأخير منه ، لأن الأيديولوجية الليبرالية حددت وبلورت هذا المجتمع في أطواره الأولى . لهذا ، فعندما يقال مثلاً إن الانسان الحديث هو ، أو كان ، انساناً اقتصادياً ، لا يعني ذلك ، في هذه الأيديولوجية ، أن الانسان يخضع لقوى وعوامل ومقاصد اقتصادية ، بل ان ثقافته ونظرته الى العالم تخضعان لقيم اقتصادية ، أي أن القوى والعوامل الاقتصادية تتحول هنا الى قيم عليها يقيس بها الحياة . لهذا ، نرى كثيرين من المفكرين الذين يدرسون الحضارة المعاصرة ، يتكلمون عن العمل الاقتصادي والقيم الاقتصادية كمثل عليا ، وعن الاخلاقية الاقتصادية او اخلاقية التنافس الاقتصادي كالاخلاقية التي تسود العالم الحديث . كان كثيرون من فلاسفة الاجتماع اقرب الى الواقع ، لأنهم انتبهوا الى هذه الناحية واعتمدوها في تفاسيرهم . فدركهام مثلاً كتب

بان العناصر الاقتصادية كانت ذات مركز ثانوي في الماضي ، وأنها أصبحت تتميز بأهمية كبيرة في القرنين الماضيين فقط . وسومبارت ، أعطى عنايته لهذه الناحية ، فذكر بان المبدأ الاقتصادي القائل بان عنصر الاقتصاد هو الحقيقة الوحيدة ، وأن جميع المظاهر الانسانية الاخرى ليست سوى تعابير مختلفة له ، يصح على القرن الماضي والقرن الحالي فقط . يقسم ماكس شيلر التاريخ أيضاً الى ثلاثة أطوار ، طور ساد فيه عنصر العرف كالهند مثلاً ، وطور ساد فيه العنصر السياسي ، ويتمثل على الاخص في النظام الملكي الذي كان يجمع في وحدة عامة عدة أجناس وشعوب ، وطور آخر نعيش فيه ، وهو طور ساد فيه العنصر الاقتصادي العلمي . لهذا ، فهو ينتقد فلاسفة كماركس أو كونت لأنهم نقلوا ملاحظات وقيم ، تصح على هذا الطور الاخير الى التاريخ ككل . ولكن هنا أيضاً ، يجب ان نضيف بأنه كان هناك دائماً موقف ايديولوجي عام يحيط بما احماه شيلر بطور العرف وطور النظام الملكي . فكلما كانا ينشآن من هذا الموقف ، يحدان فيه قاعدتيهما ويبران نفسيهما به . كلاهما لم يكونا مستقلين بذاتهما . السنن العلمية تعني صيغاً تتحقق بشكل عام ، وهذا ما حاول ماركس الوصول اليه تبعاً للتقليد السائد آنذاك ، في القرن التاسع عشر ، وقد ظن انه توصل اليه في الواقع ؛ ولكن نظريته انطلقت كما شرح ذلك كروشه ، احد النقاد الذين يعطفون على الماركسية ، من الحاجة لتأويل ظاهرة اجتماعية معينة وتفسيرها ، وكانت ترتبط ارتباطاً مباشراً بعواطف الثوريين الذين خلقوها ومشاعرههم ، ولهذا كان الخطأ الماركسي الاساسي محاولة نقل نظرية ترتبط ارتباطاً مباشراً بدور معين وواقع محدود ، وراء حدودها الخاصة ، واعتبارها نظرية عامة شاملة . هذا النقد هو ، في الواقع ، من اهم ما يوجه الى الماركسية . اننا نستطيع ان ندعو العصر الحالي بالعصر الاقتصادي ، لأن الناحية المادية فيه سادت القيم الأخرى على الصعيد الاقتصادي ، وطبعت جميع مظاهر الاجتماع والثقافة بطابعها . هذا لا يدل على ان الامة الموضوعية التي تحققت للعنصر الاقتصادي في هذا العصر ، تعني أنه حقيقة مطلقة ، لأننا نجد في

هذه الناحية ، ان العمل الاقتصادي لا يخضع لأهداف اقتصادية محضة . ان اية نظرية شاملة حول التاريخ ككل كافية لايضاح عجز المفهوم الاقتصادي عن تفسير التاريخ . فالعنصر الاقتصادي يأخذ عادة اهميته الكبرى في الأدوار الانتقالية ، عندما يدب الانحلال في الايديولوجية التقليدية ، فننكش ، وتجف حيويته ، وتنضب قواها ، فتخسر كل كفاءة في ضبط حركة التاريخ او ارشادها . ابتدأ هذا الدور الانتقالي في الغرب في عصر النهضة ، فتدرج في عدة اشكال كانت تزداد حدة مع التاريخ ، الى ان اتخذت في القرن التاسع عشر صورة واضحة متكاملة . لهذا ، كان هذا العصر مثار ثمره فكري عنيف ، عبّر عن ذاته في مختلف المتمردين من أمثال جوتة ، وهابز ، ونيشه ، وبركهاردت ، ولابارد ، وكارليل ، وراسكين ، وباكولن ، وبرودون ، وكونت ، وماركس ، وبلانكي الخ ...

ولكننا ، نحن الذين نعيش في النصف الثاني من القرن العشرين ، نستطيع أن نرى التمزق الذي يعانيه هذا الدور ، في جميع مظاهره السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والنفسية . بيد أن الانسان الحديث لم يعان هذه التجربة بشكل ساكن ، ولم يترك العناصر الاقتصادية تبعثر وجوده وتسوده ، دون محاولة انسانية لضبطها من جديد . كانت الحركات القومية والاشراكية والشيوعية والليبرالية جواب الانسان على هذا التمزق ، أراد ان يضمني بها وحدة ما على التحولات المادية التي انتابته من كل جانب ، في اطار ايديولوجي يضبط حركتها ويعطيها معنى .

*

يهمل التفسير الاقتصادي المحض التعمد النفسي الاخلاقي الاجتماعي الذي يسود أي وضع انساني . فالواقع الاجتماعي لا يتشكل فقط من الواقع الاقتصادي ، بل من مشاعر وعادات وافكار تترجم طبيعة الوقائع وتنسقي طريق التجاوب معها . فالكيفية التي ينظر فيها الناس الى الوقائع ونوع المشاعر التي يلاحظونها بها تحدد سلوكهم بالنسبة اليها . يختلف الصعيد

الاجتماعي عن الصعيد الطبيعي المادي بالعنصر الانساني الذي ينطوي عليه ،
والعنصر الانساني عنصر ينطوي على مقاصد ، أي على درجة من الوعي .
ولهذا ، يمكن القول انه يستحيل ادراك التاريخ دون ادراك عنصر القصد
والوعي . ففي تشابك الارادات الفردية والجماعية وتداخلها نجد الأساس
الذي يقوم عليه التاريخ .

غير ان الارادة الفردية ، من ناحية أخرى ، تؤدي ، في أكثر الاحيان ،
الى نتائج عكسية أو مختلفة عن مقاصدها الاساسية ؛ وهذا يعني بدوره أن
الارادة الفردية ، في ذاتها ، تأتي في ذيل القوى المتفاعلة معها أو ، على الأقل ،
موجهة في امكانات اختيارها بتفاعلها مع تلك القوى . ومن ناحية ثالثة ، نرى
أن الارادة الفردية ، وإن كانت تتحدد الى درجة كبيرة في اهواء فردية
وغريبة في بعض الاحيان ، فان الاشكال التي تأخذها تتغير من ثقافة الى
أخرى ، ومن دور تاريخي الى آخر ، وأن هذا التغير يعود الى طبيعة العلاقات
العامة التي تصنع الثقافة أو الدور ؛ ومن ناحية رابعة ، نجد دائماً أن الارادات
الفردية تتبنى ، في معظمها واكثريتها الكبرى ، مقاصد متماثلة فيما يتعلق
بقضايا الوضع الانساني الاساسية ، وحول علاقة الانسان بالمجتمع والتاريخ ،
وأن هذا التماثل يعني اتجاهات عامة تفرض ذاتها في كل دور من الادوار .
لهذا ، يمكن القول بان الاهداف الفردية وإن كانت اهدافاً مقصودة ، فان
درجة القصد فيها تعود الى طبيعة العلاقات السائدة في المجتمع ككل ، وان
نتائجها ، على الرغم من درجة الوعي فيها ، ليست تلك التي رغبت فيها
الارادة الفردية في مقاصدها . وهذا يعني أن هناك قوى خارجية تحد هذه
المقاصد ، توفر لها التربة التي تنمو فيها ، والامكانات التي تعمل في نواحيها ، والحدود
التي تتحرك ضمنها . يبرز هنا طبعاً سؤال عن طبيعة القوى الخارجية الموضوعية
التي تتبلور في المقاصد ، والتي تضع الاطار الاساسي الذي ينعكس في الاشكال
التي يتخذها القصد الانساني .

إن كانت هذه الاشكال التي يتخذها القصد تعود الى قوى تكمن خلفها ، فما

هي هذه القوى ؟ انها ليست في العلاقات والنظم الاقتصادية التي نجدها في دور من الادوار ، وان كانت تلعب فيه دوراً اساسياً ؛ وليست في تداخل النظم الداخلية وتربطها ، لان هذا الترابط الصرف موجود في المجتمعات الحيوانية فقط ، فهو غريزي أو دوت قصد أو وعي ، اما في الوضع الانساني فهو دائماً يمازج مقاصد انسانية او بالاحرى يعبر دائماً عن ذاته في مقاصد انسانية . لهذا ، فان المقاصد نفسها هي التي تسمح بادراكه وتمطيه وحدة ، وإن كان هو الذي يشكل المادة التي تقوم منها تلك المقاصد . وبما ان هذا الترابط هو ترابط عام بين جميع النظم التي يتشكل منها التركيب الاجتماعي ، فانه يعبر عن ذاته بمقاصد عامة تشكل التركيب ذاك ككل ، وهذا يعني تحديداً لموقع هذا الكل في الحياة والتاريخ ، وعلاقته مع المجتمعات الاخرى ، أي فلسفة حياة . لا يقوم هذا العامل الاساسي في التاريخ في المقاصد او الارادات الفردية بحد ذاتها ، مها عظمت ومها تميزت بالخلق والابداع ، بل في تلك العلاقات العامة المترابطة ، التي تعبر عن ذاتها بمقاصد عامة ، حول قضايا الوضع الانساني الاساسية ، أي فلسفة الحياة او الايديولوجية . يظهر هذا العامل بشكل واضح في الادوار الانتقالية ، لأننا نجد هناك توافق عنصر القصد مع الوقائع المتغيرة ، وقوة الاول في التعبير عن الثانية ، وتحديد لها واعطائها شخصيتها . يعبر هذا الدور عن ذاته في الايديولوجية الانتقالية ، والفرد الذي يستطيع ان يرى هذه العلاقة بوضوح ونقاء ، هو الفرد الذي يشارك في العمل الانتقالي الايديولوجي أي الفرد الانتقالي . ففي دور كهذا ، وفي ايدولوجية كهذه ، يمي الفرد اهمية القصد العقائدي ، لأن صفته كقصد ثوري تضع الفرد في تناقض حاد مع الخارج . اما في الأدوار الأخرى فان فلسفة أو ايدولوجية الحياة ، التي تسود الواقع وما تنطوي عليه من شخصية ، تنعكس في المقاصد دون ان يشعر الفرد الذي يعمل تحت وطأتها بأثرها . فالادراك الصحيح لطبيعة الدور التاريخي واتجاهاته ، أو الدور الانتقالي ، يوفر الطريق الذي يجب ان يتبعها الفرد أو الانتقالي ، كي يتمكن من العمل مع المستقبل لا ضده . فالانتقالي هو الذي يستطيع ان يتبين هاته الاتجاهات

ويعترف بها ، يتحرر من ماضيه ويعمل في سبيلها . ولكنه ينهري الى عمله
بفعالية ، عندما يعتمد ايدولوجية انقلابية تنشأ من طبيعة الاتجاهات الجديدة .
توحي جميع اوجه النشاط الانساني في جميع المجتمعات ، وفي جميع النظم
الاجتماعية ، من الدين الى العلم ، ومن الدولة الى نظام الاسرة ، بأن تفاعل
الانسان مع الوضع الانساني يولد فيه ميلا الى تجاوز حدود حياته الفردية .
الانسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع ان يتأمل في وضعه الانساني العام ،
وجميع مشاغله الفكرية ، من الشعر الى الفلسفة ، تدل على أنه ينطوي على
شوق ملح الى تحديد العالم وتحديد مكانه فيه . اكد افلاطون منذ قرون عديدة
بأنه عندما يستقل الشعور الفردي الخاص فيمسي بدون مشاركة شعورية عامة ،
يحل بالدولة الانهيار ؛ ثم استنتج بأن الموافقة على مقاصد أساسية أمر
ضروري للوحدة الاجتماعية . اعتمد افلاطون هذه الفكرة في اقامة نظرية
سلطة مطلقة وتبررها ، ولكن صحة الفكرة العامة اكدت ذاتها تاريخياً
بالنسبة لجميع الايدولوجيات ، وبالنسبة لجميع المجتمعات ، ومنها المجتمع
الديمقراطي او الحر ، أي المجتمع الذي يقول بتعدد في المصالح والآراء وبحرية
عملها . يدل التاريخ بوضوح على ان هذا المجتمع يعجز عن الوجود وعن التماسك
وعن الحركة الديناميكية ، دون موقف ايدولوجي أساسي حول مشكلة الانسان ،
وفي الوضع الانساني ، وعلى انه عندما يخسر هذا الموقف ينهار . فالثقة بالحياة ،
والاطمئنان الى التاريخ ، اللذان تولدهما فينا ايدولوجية حية ، يشكلان خاصة
اساسية من خواص السلوك الانساني ، وبالاخص في تلك المجتمعات التي تمر
بفترات انتقالية ، يتحول فيها وجودها في جميع ابعادها وقطاعاتها . هذا يعني
ايضاً وبكلمة اخرى ، أن القوى الاقتصادية ترتبط بالتركيب الايدولوجي ،
وأن الدور الأساسي في الوضع الانساني ، وخصوصاً في مراحل الانتقالية
الثورية ، هو للمواقف الايدولوجية الانقلابية . ففي حركة التاريخ وما فيها
من صراع وتحول ، كانت تلك الشعوب والحركات ، التي تتميز باكبر سهم من
الوحدة ، الوحدة الأخلاقية التي تنبع من ايدولوجية حية ، تتغلب وتغوز

فيها ، ولكن الصفات التي تولدها الايديولوجية من وحدة وتضحية وبطولة
 هي ، الى حد كبير ، ذات علاقة سلبية بالاقتصاد أو بالأحرى بأهداف
 الاقتصاد المادية . يتضح ذلك في كون أدوار القوى الذاتية الأخلاقية والفعالية
 التاريخية التي تميز الحركات العقائدية والجماعات المختلفة أدواراً لا تهتم بالمقاصد
 الاقتصادية ، وأنها قليلاً ما تتوافق مع أدوار الرفاه الاقتصادي التي تطابق ،
 على العكس من ذلك ، أدوار الانحلال . كشفت فلسفة الحضارات الحديثة بوضوح عن
 هذه العلاقة ، وهذا يعني بدوره أن القوى الاقتصادية المادية تستقل ، أولاً ،
 وتصبح ذات تأثير أولي في أدوار الانهيار الحضاري ، ولا يعود ، ثانياً ، تشكيل
 الدول الجديدة والحركات العقائدية وقوتها الى قوى اقتصادية مادية .
 ترفض المادية الاقتصادية ، وفي طبيعتها المادية الشيوعية ، أن ترى أن السعادة
 المادية أو تلبية الحاجات المادية ، على أكمل وجه ، وانتهاء الاستثمار المادي ، لا
 تعني سعادة الإنسان وإن كانت ذات ضرورة قصوى ؛ فالوضع الانساني مليء
 بالمشاكل والقضايا الاخرى التي لا يمكن ان تجد لها حلاً على هذا الصعيد المادي ؛
 ولهذا يمكن القول بأن الفرد أو المجتمع ، الذي يجد ذاته في وضع كامل ، من
 الناحية المادية ، لا يلبث ان يعي اشكالا أخرى من التناقض تقوم بينه وبين الحياة
 والوضع الانساني في أبعادها الأساسية والنهائية ، وليس فقط بينه وبين النظام
 الاجتماعي السياسي ، أو بينه وبين نظام الانتاج والتوزيع . اكد سارتر اكثر
 من مرة بأنه ليس من الممكن للثورة ان تقف أو أن تجمد ذاتها كما تريدها المادية
 الماركسية ان تفعل . فعندما تتمثل البروليتاريا في كيانها المجتمع البورجوازي ،
 وتحقق المجتمع اللاتقي ، تظهر اعمال واجبات جديدة تولد بدورها افكاراً
 وفنطريات جديدة . اذن فالمادية هي بمثابة رأي وليست حقيقة شاملة ، أو
 بالأحرى هي اسطورة ليس فيها سوى قيمة عملية . فهي نافعة للعمل الثوري ،
 لانها تزيل أية عثرة ذات طبيعة ايديولوجية ؛ ثم يضيف قائلاً بأن وضعاً عالمياً
 معيناً لا يستطيع ابدأ ان يولد الوجدان الطبقي ، وإن الماركسيين يدركون
 هذا جيداً ، ولدرجة يعتمدون بها على الثوريين ، أي على عمل واع مركز على

تنوير الجماهير ، وخلق الوعي الثوري فيها . قد تبدو مادية اقتصادية من هذا النوع ساذجة بسيطة ، ولكنها ببساطتها وسذاجتها تكن قوتها الابدولوجية ، لأن فيها يتحول الشيوعي تحولاً تاماً الى مشاكل الانتاج والتوزيع والاستهلاك ، ظناً منه بانها هي المشاكل الاولى والنهائية والاخيرة . ولذلك ، فهو يستطيع ان يلزم نفسه الزاماً تاماً بها ، فيمطيها كل ما فيه من قوى وامكانات . فان فشلت التجربة الشيوعية في تحقيق هذه المقاصد ، تزول الآمال المتعلقة بها وتولد خيبة أليمة ، ولكنها اذا نجحت اقتصادياً ومادياً ، فان الفرد في المجتمع الشيوعي سيماني ، في المدى البعيد ، خيبة من نوع آخر ، اذ يدرك آنذاك ان الوضع الانساني اوسع واعقد من ان يجد حلاً نهائياً في المعالجة الاقتصادية الناجمة ، فهو لا يزال يعاني متناقضات أساسية ، على الأقل ، في علاقة الانسان مع الوضع الانساني ، وان الحل الاقتصادي نفسه سيولد قضايا ومتناقضات جديدة من نوع سياسي بيروقراطي تفرض معالجة جديدة ؛ عندئذ ينشأ صعيد ثوري جديد ، يؤدي الى حلقة انقلابية أخرى ، في رجوع انقلابي دائم . إنه واقع يترأى للانسان فظيماً وأليماً ، ولكن عدم وجوده هو أشد أليماً وأكثر فظاعة ، لأنه يحول الانسان الى خليصة حيوانية او جزء آلي . انه واقع قديثير خيبة ، ولكنه يحفظ انسانية الانسان .

الإيديولوجية الانفصالية في أبعادها الأساسية

الأيدولوجية الانقلابية امام الشايخ

اننا ، عندما ننظر الى التاريخ ، نتمكن من ترتيب التحولات التي تجري فيه ، في نوع مفاجيء وحاد ، وفي نوع بطيء تطوري ، وفي نوع يؤثر في ثقافة واحدة أو في ثقافات عديدة ، تمتد الى مجتمعات وشعوب مختلفة. الصعوبة الأولى التي تواجهنا في كل هذه المراتب هي هي الصعوبة التي تواجهنا في تخطيط الأدوار التاريخية ، ألا وهي كيفية الكشف عن الحدود الفاصلة بينها أو تحديد حدود كل منها . فأي تحول ندرسه ، يجب ألا يكون جزءاً من الحركة التاريخية ، ننتقيه بشكل ارتجالي ، بل يجب ان يكون نظاماً ذا ذاتية ديناميكية ، يتميز بوحدة باطنية . تشكل الانقلابات ، كما يعينها المفهوم الذي أقيمت عليه هذه الدراسة ، في التاريخ ، الوحدات الاولى التي ينطبق عليها التحديد المتقدم ، لأنها تشكل تحولات ذات وحدة ديناميكية باطنية ، تجد

قاعديتها في ايدولوجية انقلابية ترفض التاريخ ، أو بالأحرى التاريخ الذي سبقها . ولكن الكشف عن حدود الوحدات الديناميكية ، وعن الوحدة الذاتية التي تميزها ، لا يتم بأسلوب علمي سبي محض ، لأن التحولات التاريخية في ذاتها مترابطة جميعها بطريقة واحدة . فمن هذه الناحية - العلة والمعلول - لا يمكن فصل الثورة الفرنسية أو الروسية عما حدث من قبل ومن بعد ؛ ثم اننا نعجز عن ايضاح وحدة التحولات إن اقتصرنا على محتوياتها ونتائجها في علاقاتها الواقعية المحضة ، لأنها هي الأخرى ، ترتبط فيها قبلها وفيها بعدها ، ولا توفر لنا ، في ذاتها ، أي أساس للانتقاء . لهذا ، كان الطريق الوحيد إلى إدراكها والكشف عن وحدتها ، ينطلق في الكشف عن وحدة معنى تخترق وتتغلغل في مجموعة الأحداث ، وتنطوي عليها كقاعدة ومحور . إن عناصر التحولات التاريخية لا تتكبد فوق بعضها البعض تكديساً خارجياً فقط ، بل تتداخل وتترابط وتتفاعل فيما بينها ، فملاقاتها ليست زمانية بل دياكتيكية أيضاً . اراد المؤرخون دائماً ، في دراساتهم التي تركز على ترابط جميع العناصر وتفاعلها ، في وحدة زمانية مكانية محدودة أو في وحدة تمتد إلى الماضي ككل ، أن يدركوا تحولات هذا التاريخ . ففي كلا الحالين نجد افتراضاً واحداً ، وهو أن طبيعة التاريخ ذاتها تجعل إدراكها ممكناً ، وهذا بدوره يعني أن هناك معنى في التاريخ .

إن الأيدولوجية أو فلسفة الحياة هي التفصيلة التي تفرض ذاتها على الأحداث والواقع ، والتي يتألف منها دور تاريخي معين . لا شك أن ما يطرأ من أحداث يجد أسبابه في أحداث أخرى ، ولكن حدوثها من سابقة ولاحقة ، والكيفية التي تقع فيها ، تتأثر وتتحدد إلى مدى بعيد بالأيدولوجية القائمة ؛ وعندما تكون تلك الأيدولوجية انقلابية فانها تفتتح مرحلة جديدة من التحولات التاريخية ، وتكون روح الانقلاب أو بنبوع الحياة فيه . انها أداة تعبير منسجمة ، تعبر عن اتجاهه وأعماله ، أو بالأحرى تحدد هذا السلوك وهذه الأعمال . فهي انتقائية تفرض على الانقلاب أن يقبل نوعاً من الوقائع

وأن يستلني نوعاً آخر . أكد فيورباخ في نقده لفلسفة هيغل الاجتماعية التاريخية ، أن المفهوم السابق الذي يري في عمل الفرد واردة الأفراد سبب التغيير التاريخي ، هو أقل سخافة من المفهوم الهيجلي الذي يؤكد على وحدة الثقافة او العصر ، في ذات فكرية عامة . مما لا شك فيه ، أن تفسير هيغل من حيث المنهج هو اقرب بكثير الى الواقع ، فنطلق كمنطق فيورباخ ، ينحصر في ارادة الفرد ، قاصر عن تفسير الكيفية التي تبرز فيها النتيجة النهائية او العامة ، عن طريق تشابك الارادات والأعمال الفردية . يحتاج التفسير في عبارة بارلين الى المفهوم الهيجلي ، الذي اظهر عبقرية بالغة في التطلع الى عنصر عام مشترك مسؤول عن اعطاء اتجاه معين للارادات والأعمال .

لذلك يمكن القول ان فلسفة الحياة التي تسود مرحلة او تحولات تاريخية معينة ، هي أهم شيء حول الارادات والأعمال ، وحول الناس الذين تتألف منهم الثقافة أو يتكوّن منهم المجتمع . لا يستطيع الانسان ان يحيا دون قياس العالم وتقييمه والكشف عنه ، والعالم ليس العالم حوله فقط ، بل ورايه وأمامه أيضاً ، فهو يحتاج دائماً الى فلسفة حياة ، يتمكن ان ينطلق منها ويعمل بها ، والى ايمان يعطيه قصداً في الحياة . يولد التاريخ في الانسان حاجة الى قصد عام في الحياة ، وحاجة الى ادراك الحياة ، وحاجة الى الكشف عن امكان تحقيق هذا القصد .

لا تتألف الوقائع فقط من اشياء تمكن ملاحظتها كشجرة او انتحار ، بل هي ايضاً اشياء يمكن الاستدلال عليها من شيء يمكن ملاحظته ملاحظة حسية . هذا يعني أن هناك وقائع من نوع افتراضي أو نظري ، كما ان هناك وقائع من نوع تجريبي . وكل ما يمكن تحسسه أو استنتاجه بشكل واقعي . تولّد قدرة الانسان على التعميم والفكر المجرد ، بشكل عفوي وحتمي ، انشغاله بعالم القيم والمثل ، وهذه تؤثر بدورها في سلوكه وتركيبه السيكلولوجي والفكري . ليس التاريخ احداثاً او تتابعاً كميّاً محضاً فقط بل وحدات اساسية تندفع الاحداث بواسطتها . فالوصول الى معرفة داخلية للتاريخ ، يفرض الكشف عن معنى الوحدات ، او بالاحرى الكشف عن المبدأ الذي يعطي عصرأ أو مرحلة ما

وحدثها ؛ عندئذ فقط ينسجم التاريخ ويتخذ شكلاً عضوياً ؛ وعندئذ فقط نستطيع أن ندركه وأن ننظر الى مظاهره كتعبير عن قوة تكن وراءها او وحدة تبلورها وتعطيها معناها . ينشأ هذا المبدأ الموحد في الايديولوجية التي تميز عصرًا عن عصر ، ودورًا عن دور ، وانقلابًا عن انقلاب . تضفي كل ايديولوجية على دررها أو عصرها أو مرحلتها أو مجتمعها أو ثقافتها ثم انقلابها شخصية معينة ونموذجًا انسانيًا فرديًا . يستطيع من يتميز بشعور أو حس تاريخي أن يعاني أو أن يكشف حديثًا وبمعاينة مباشرة ، عن تلك الفردية ، كما يستطيع الناقد الفني الموهوب أن يكشف عن الموسيقى ، أو عن الفنان الكبير بمعاينة مباشرة لها . تنطوي كل ايديولوجية على مفهوم معين شامل حول التاريخ والواقع ، أي مقاييس اخلاقية عقائدية فلسفية فنية . وذلك يعني عالمًا باطنيًا وجدانيًا ذا فردية خاصة . تنشأ كل حضارة من فلسفة حياة أو ايديولوجية شاملة ، وتتفاوت الايديولوجية وضوحًا ودقة وشمولًا وقوة بين أدوار المجتمع الواحد ، أو بين مجتمعات مختلفة . تسير حركة كل دور تاريخي أو كل انقلاب من طور ديناميكي امتدادى ، هو طور ظهور الايديولوجية وامتدادها الى مظاهر المجتمع تبلورها في صورتها ، الى طور تقلص الايديولوجية وانكاشها ، مما يسمح لمظاهر المجتمع أن تتحرر وأن تخسر وحدتها . بين هذين الطورين اللذين يمثلان بداية الايديولوجية ونهايتها تنطلق مراحل مختلفة يصعب جداً ضبطها في سنة عامة ، لأنها تتأثر بقوى وأحداث فريدة متنوعة تتعرض لها أثناء تحققها . لا ينتهي السؤال الفلسفي حول معنى التاريخ الى جواب نهائي في التجربة الانسانية ؛ والمعرفة الانسانية حركة من الحلول والأفكار التقريبية .

ليس التاريخ حركة واحدة او كمية غير محدودة من الأحداث ، بل ينقسم الى ادوار مختلفة يتميز كل منها بذات خاصة . اما طبيعة كل دور فتتجاوز التحليل التجريبي ، لأنها ذات مضمون يتغلغل في المظاهر التي ينطوي عليها تاريخياً ، ولكنها لا تستنزف حيويتها وامكاناتها فيه ؛ فدور تاريخي او انقلابي

معين هو اذن نموذج ، تحاول الوقائع التاريخية الاجتماعية أن تحققة ؛ يمكن ادراكه ووصفه ، ولكنه وحدة لا يمكن تحليلها بالرجوع الى الأحداث التاريخية وما يميزها من طبيعة ذاتية . فالتاريخ سلسلة متعددة الوحدات وليس وحدة منفردة . فالدور التاريخي او الانفلاخي يتميز بطبيعة واحدة ، لا يمكن ان تتحقق في واقع او جزء او مجموعة من الوقائع والأجزاء . بل هي ، في الواقع ، تتجاوز بوحدتها جميع هذه الأجزاء . يجعل هذا المفهوم من حركة التاريخ مجموعة من الوحدات المتباعدة وليس كلا واحداً . فكل وحدة منها تنشأ ككل مستقل في ذاته ؛ لست اعني ابدأ ان الأدوار لا تتداخل مع بعضها او تعتمد على بعضها ؛ فهي تتشكل في جميع العناصر التي تتركب منها ، وخصوصاً ما يتعلق منها بالناحية المادية او بالعلوم الطبيعية ، ولكنها تعجز عن ذلك فيما يشكل ذاتها، اي في فلسفة الحياة التي تتطلع منها الى العالم ، والتي تضيئي على جميع عناصرها الأخرى لوناً معيناً . هنا يمكن وجه الحق في قول كثير من الفلاسفة من جوته الى كروشه ، ومن كياركجار الى ديلسه ، بأن كل دور او عصر يجب ان يكتب التاريخ من جديد . قد يكون قولنا بأن كل عصر يجد نفسه مضطراً الى كتابة التاريخ من جديد أقرب الى الحقيقة .

الأسئلة التي نطرحها حول معنى التاريخ او معنى الحياة ، حول جهد الانسان ، أو حول محاولته المستمرة في البقاء ، سوالات غير علمية وإن كان من الممكن دراستها دراسة علمية ؛ وعندما نشيرها بهذا الشكل نلغنها . إن الانسان يعجز عن قبول هذا الموقف الموضوعي الجاف في مواقفه الاخلاقية الانسانية السياسية ؛ ويرفض الارتباط به . ففي الوضع الانساني نجد ميلاً واضحاً الى قياس سلوك الأفراد بالنسبة لقصد ما ، او لاعطاء الحياة الانسانية هدفاً وتبريراً عامين . ان الانسان يميل الى اعتبار قصد التاريخ السؤال الأول الذي يستحق الأهمية ، وهو يحتاج الى شيء من الأمل والشجاعة كي يعساني الحياة ويُقبل عليها . كما انه يحتاج الى الشعور بأنه ذو معنى ، وأنه يستطيع الاعتماد

بشكل أو بآخر على التاريخ أو الكون ، لأنه يحتاج الى ضمانة تكفل نجاحه ،
والى تعزية عندما يفشل امام قوى الحياة .

*

رفضت الظاهرية ان ترى منطقاً او سبباً واحداً في الأشكال الحضارية
المختلفة التي تنكشف في التاريخ . فكل شكل او حضارة منها ، تنطوي في
داخلها ، على اسباب انسجامها الخاص ، الانسجام المعين الذي يميزها . والعالم
الذي يتكشف امام الانثروبولوجيا الحديثة يتألف ايضاً من وحدات او عوالم
جزئية مختلفة لا تتداخل في بعضها . ان الأدوار التي تتكشف لنا في دراسة
التاريخ كوحداث متباعدة وكمفارقة ، تبرز بينها حواجز انتولوجية
نتيجة فلسفات الحياة أو الايديولوجيات التي تمثلها . هذا ما أراد مثلاً ايضاحه
فاير في نماجه المثالية ، وهذا ما عناه انثروبولوجيون كميد ، وبانديكت ،
وبروهل ، ودوبا ، وجورار ، واوبلر الخ ... في دراستهم للثقافات
البداية ؛ وهذا ما توصل اليه ايضاً فلاسفة الحضارة المعاصرون من امثال
فيكو ، وسوروكين ، واشبنجلر ، وبارديايف ، وكروبر الخ ... وهذا
ايضاً كان مفهوم النيوكانتية ومن عبر عنها من امثال فاير ، وديكارت ،
وديلسي ، الذين رأوا ان المجتمع يجب ان يدرس في ذاتيته الخاصة ، او فيما
يتميزه من تشكيل نفسي خاص . فلتقي المثالية الالمانية مع هذا الموقف
وتعبر عنه ايضاً .

كل مجتمع يتميز بنفسية جماعية عامة ، ترجع بحذورها الى فلسفة الحياة او
الايديولوجية التي تسوده . يلتقي كثيرون من فلاسفة الاجتماع على اختلاف
انواعهم على هذا المفهوم ، كبيجل ، ودركهيم ، ولازاروس ، وشاينتلل ،
وكونت ، ونورثروب . وعلى الرغم من الاختلاف القائم في فلسفاتهم ، فاننا
نجد ان المجتمع في نظرهم هو واقع نفسي جماعي ، وان الفكر الفردي
هو نتاج الفكر الجماعي . رأى كوندورسه ، وسان سيمون ، وفوريه ،
وكونت أن كل نظام اجتماعي هو تطبيق لنظام فلسفي ، وأن كل عصر
يتميز بمزاج خاص . هنا نجد وجهاً بارزاً للنسبية الفكرية الثقافية . اغتبط

القرن الثامن عشر اغتباطاً كبيراً ، عندما اكتشف التعدد الجغرافي الثقافي ، ولكنه كان يستند على مفهوم واحد عام في طبيعة انسانية واحدة لا تتغير ، في جميع الأفراد والشعوب ، هي تخضع فقط لتغيرات جسانية تعود الى الجغرافيا والمناخ . ولكن العقل الفلسفي في القرن العشرين أضع هذا السند ، لأن دراسة الثقافات والحضارات والمراحل المختلفة في التاريخ لم تكشف له عن صورة اي مطلق يسودها ، بل عن تعدد لا يرتبط بوحدة أو قياس يرتبه وينظمه .

يظهر كل واقع اجتماعي إذن كتعبير عن شيء باطني ، فهو كشف عن نظام يديولوجي يعمل بطريقة واعية او لاواعية .

عبر ألفرد فابر عن هذا الاتجاه عندما كتب بأن كل ثقافة تتميز بسحنة أو سماء خاصة بها ، تعلن وتعاكس غائية عقائدية ، كما يعكس ويعلم وجه الإنسان جوهره الداخلي أو عقله وتفسيره . اما سوروكين فمعر عن هذا الاتجاه ايضاً ، عندما أكد بأن ما يفصل بين مختلف العوالم العقلية والمعاني الكبرى ، هو اختلاف في الأجوبة التي تعطى على السؤالات التي يطرحها الإنسان حول طبيعة الواقع ، وحول طبيعة القيم النهائية .

الفرد الذي يواجه الوقائع والاحداث في واقعيتها الصرفة ، او الذي يقصر دراسته عليها في انعزالها ، لا يلاحظ أو يدرك شيئاً ، لأن الوسط الذي يحيط به ، يلوغ كأنه في فوضى ودون معنى .

يفرض الاعتراف بالوقائع ودراستها ليس فقط وعياً حسيماً وانتباهاً موضوعياً ، بل أحكاماً في قيمتها ومعناها . يستطيع الإنسان او الباحث ، في الواقع ، أن يجد تقريباً أي معنى او منطق في الاحداث ، عندما يستطيع أن يجعلها ترتبط بإطار ايديولوجي عام ؛ ودون اطار من هذا النوع ، لا يستطيع حتى ملاحظتها أو رؤيتها .

يستطيع الإنسان امام تعدد الاشياء والمظاهر والوقائع أن يتصور اكثر العلاقات اختلافاً بينها ، تبعاً للموقف الايديولوجي الذي يتخذه . لا يقدم

التاريخ ذاته لنا أي مبدأ حقيقي في تنظيم هذا التعدد ، الذي يعود تنسيقه الى الفكر الانساني، وخصوصاً الفكر الذي يعتمد ايدولوجية انقلابية .

فالتاريخ هو مجموعات ايدولوجية دون ارت تكون هناك سنة واحدة تسودها ، وهي مجموعات تنفصل عن بعضها بشخصياتها المختلفة التي قد تتنازع او تتعادي ، تلتقي او تتنافر ، تبعاً للظروف والأوضاع . تشكل كل ايدولوجية سيستاماً نهائياً يظهر ، ينمو ، يكتمل ، ويتحقق ، ومن ثم ينهار ويموت . فكل شيء ذو بداية له نهاية كما يقول افلاطون .

يشعر الانسان باعتماده على ايدولوجية من هذا النوع ، بأنه ، كروسو ، جزء من القوى الطبيعية الجميلة ، او كماريني ، جزء من قوى الانسانية الحية ، أو جزء من منطق التاريخ كما يقول أتباع ماركس وهيجل . ان نفسه تشرح وتستطيع تفسيراً واضحاً بسيطاً للعالم .

لا يحيا الانسان لأجل عيش صرف فقط ، بل لأجل حياة أفضل ، ومن ميزاته الخاصة الفريدة أنه يسمى دائماً الى تبرير الوجود الذي ينشأ فيه . ليست الايدولوجية الانقلابية محاولة يقوم بها الانسان في تصوير الحياة وترجمتها او نقلها كما هي ، بل كي يخلق حياة أخرى . فهي ليست خضوعاً للوقائع التي يعرضها العالم علينا ، بل خلق عالم آخر . شق هيجل ، الذي يقف وراء ماركس ، طريق هذا النوع من المعالجة للتاريخ ، وبذلك اتخذ موقفاً يختلف ، بشكل راديكالي ، عن موقف الانسكلوبيديين قبله وماركس بعده . فموقفه الأساسي يعلن ان كل مجتمع تاريخي يتميز بروح خاص ، هو روح الدور الذي يعاينه والذي يوحي بجميع الأعمال الفكرية التي تبرز في داخله . لهذا نرى كل فكر أو قول ، في دور معين ، يتخذ صفة منطقية منها ظهر لاعقلانياً ولامنطقياً في أدوار أخرى . ولكن ، على الرغم من ان ماركس خرج على هيجل ، عندما احل النظام الاقتصادي الانتاجي محل روح العصر ، الذي رأى فيه العنصر الموحد الذي يقف وراء الحياة الفكرية الاجتماعية ، فان ماركس قال بأن كل مجتمع يتميز دائماً بأفكار خاصة ، وينمط فكري شعوري معين ، لا

يستطيع ان يخرج عليه . وعندما ذكر مع المجزئ - وخصوصاً المجزئ - بأنه كان من غير الممكن للطبقات الدنيا آنذاك أن تعبر عن افكارها ومثلها الا في لغة دينية ، فانه كان يرجع صوت هيجل ، وليس صوت الانسكلوبيديين ، صوت الرومانطيقين العضويين ، وليس صوت العقلانية المادية . ولكن عندما يقال ان المواقف الايديولوجية تحدد اشكال السلوك الانساني وما يحيط به من نظم ، فان ذلك يعني أن الانسان لا يتجاوب فقط مع وقائع طبيعية تحدث هنا وهناك في حدود زمانية مكانية معينة ، بل أيضاً مع رموز محدودة اجتماعياً ، تحتفظ بمعانيها ثابتة طيلة عشرات السنين ، أو طيلة قرون ، فتسوده اثناءها عن طريق الانتظام في ايديولوجية معينة تكسب ايمانه وولاءه ، وبذلك تحدد سلوكه واتجاهاته . إن تجاوب الانسان مع وقائع طبيعية يعني أن سلوكه محدود بما هو جزئي وخاص ، ولكن تجاوبه مع رموز ذات معاني ثابتة ، يعني أنه يتجاوب مع الجزئي الذي يمثل العام الشامل .

يوضح جاسبرز هذه العلاقة بتحديد طريقين للاتصال بالواقع : طريق تفسيره وطريق إدراكه . فما نلاحظه من الخارج نسميه ظاهرة طبيعية ونفسره كحركة أو نسق يخضع لسنن ، وما نلاحظه من الداخل نسميه الروح أو الشخصية وندركه ككل . فإلى المدى الذي يكون فيه التدقيق التجريبي ممكناً نفسر الطبيعة ، والكون ، والمادة اللاواعية ؛ ولكننا ندرک الانسان ، والدور التاريخي ، والشخصية الاجتماعية وطابعها الروحي . يقودنا التفسير الى معرفة قوانين تسود تغييرات الطبيعة التي لا تكشف ابداً عن باطنها ، لأن ليس لها داخل أو باطن ؛ أما الادراك ، فيعود الى معرفة الكل ككل ذي معنى .

جميع التجارب الانسانية جزئية ، والفكر الانساني يحاول دائماً أن يملأ الفراغ فيربط بينها . هذه هي مهمة المواقف الفلسفية والايديولوجية ، وبوجه خاص النوع الانقلابي منها . فهي مواقف قتصف ، ولا شك ، بالتجريد . ولكن الصفة التجريدية تميز جميع اوجه النشاط الانساني ، ومنها العلوم

التجريبية ذاتها . فالوقائع والأحداث والاختبارات والتجارب التي تقوم بها العلوم هي أيضاً جزئية ، ولهذا تجد نفسها مضطرة ، كي تستطيع العمل بأي شكل ، أن تملأ الفراغ باستنباط مبادئ أو قوانين عامة تربط بينها ، وتجعل منها كلاً متأسكاً . يقود هذا الاستنباط إما الى وقائع جديدة مماثلة للوقائع التي نلاحظها ونحسها ، وإما الى وحدات وعلاقات عامة لا يمكن ملاحظتها ، ولكن يمكن التحقق منها استدلالاً واستقراءً . هذه أيضاً هي طبيعة الايديولوجية الانقلابية . فهي وإن كانت شيئاً مجرداً نفترضه ، ويتكون من بضع فرضيات ومبادئ عامة ، فإنها ترجع الى وضع تاريخي اجتماعي معين تشتق منه ، تتحدد بواقعه وأحداثه ، وتحاول ، كما يحاول التعميم العلمي ، ان تملأ الفراغ بين الوقائع والأحداث الجزئية .

ان حياة اي انقلاب او ايديولوجية هي كلٌ حي تترابط فيه شتى العناصر الثقافية الاجتماعية . فعندما نريد ادراك الحياة هذه يجب ان نبدأ من صورتها ككل ، ومن الوحدة العامة التي تميزها ككل . كان لوك يظن أننا نأخذ أولاً افكاراً بسيطة ، ثم ندجها في تراكيب فكرية اكثر تعقيداً ، ثم نقولها في تعميمات شاملة . ولكننا الآن أخذنا ندرك أن هذه الطريق ليست هي التي نلتجئها نحو معرفتنا . اننا نبدأ بانطباعات عامة ، عن اوضاع عامة ، وبالتدريج نصل الى ملاحظة الفروق والأجزاء ، انها الطريق التي نتعرف بها على اي شيء . فأى تفسير فلسفي اجتماعي للدور الثوري الانتقالية في التاريخ ولظهور الايديولوجية الانقلابية ، يتجاهل العنصر السيكلولوجي ، أو يؤكد عناصر اخرى على حسابها ، هو في الواقع تفسير خاطيء أو ، على الأقل ، فاشل في الكشف عن ديناميك التاريخ .

تشكل كل حركة انقلابية قضية سيكلولوجية أو ظاهرة سيكلولوجية . أما العناصر السيكلولوجية التي ترافقها وتدخل في تركيبها فتعتمد على اوضاع اجتماعية اقتصادية ، وخصوصاً في العصر الحديث . لهذا يمكن القول بأن هذه الحركات تشكل ظاهرة اقتصادية اجتماعية ، ولكن السيادة التي تحققها على

شعب ما ، تجد تفسيرها على صعيد سيكولوجي ايدولوجي ، يكشف عن ذاته ويتبلور في ايدولوجية انقلابية . تتجاوز الايدولوجية الانقلابية الواقع التاريخي ، وتنكره ، وتدعو الى تدمير نظمها ، والقيم التي تسوده . فهي قوة تهدم وتحول ، وتتقدم على البرهة التاريخية القائمة . انها ، بكلمة اخرى ، ما ليس موجوداً ، ولكن ما سوف يكون . وهي ترفض الواقع القائم ، وترفض القيم التي تعبر عنه ، وتنكر قاعدته الايدولوجية وتدعو الى تحويل العالم تحويلاً يُعطي للانسانية خلاصاً .

لهذا ، يجب ان يُدرك كل انقلاب كبير كنموذج أو كطريقة في تنظيم شتى الإمكانيات الانسانية بالنسبة للتاريخ والمجتمع في طبيعتهما النهائيتين ، حيث ينشأ أساس الانقلاب في صلتها وتجاوبه مع هذه الطبيعة تجاوباً ينمكس في التجربة الانقلابية ذاتها . يعاني الانسان ، أمام تعدد الأشياء وتعددتها ، الدهشة والقلق والحيرة والألم ، ولكنه ، عندما يكشف عن وحدة هذا التعدد ويعبر عنها ، فإنه يخسر ما يعانيه الى حد كبير . قد يعاني آنذاك الرهبة أو القلق ، ولكنه يشعر بارتباط مع الحياة ، ويخسر عزله عنها . رأى فرويد أن الجنين هو أسعد المخلوقات ، لأن ليس هناك من تناقض في وعيه ، ولأنه لا يعرف أية حدود لأهوائه ، ولأن الكون هو كما يريد أن يكون ، ولأن حاجاته تجسد تلقية سريعة حتى قبل ان يصبح واعياً . لهذا ، يمكن القول ان الوعي الضئيل أو نميز الفرد بوعي قاصر ، يكون نتيجة انسجام الفرد مع المحيط الخارجي . فالفرد يشعر آنذاك انه كلي القدرة ، وهذا يعني ، كما ألمح سبنسر ، انه فرد دوت ووعي ابدأ . ولكن الوضع التاريخي الانساني لا يسمح ، في الواقع ، بقيام هذا النوع من الوحدة أو القدرة . فتعدد مظاهره وتعددتها يخلقان التناقض بين الفرد وبين الخارج . يشكل ميلاد الفرد أول حـد على قدرته السلبية ، وهوة تزداد اتساعاً ، بينه وبين الخارج ، ولكنها هوة تزداد ايضاحاً وإلحاحاً بضرورة تجاوزها .

إن هذا القلق هو الذي يستتر وراء الحركات الانقلابية في التاريخ . فالانسان

لا يستطيع ان يستمر طويلا يعاني عالماً لا يفهمه ، لا يدرك حركته أو لا يتجاوب معه . ثم إن سرعة التحول الاجتماعي في المجتمعات الحديثة وما ينتج عنها من عدم استقرار ونسبية فلسفية اجتماعية ، وسّعت في نطاقه لدرجة لم يسبق لها مثيل . لا تؤدي التحولات الاجتماعية في ذاتها الى قلق نفسي عقائدي ، طالما ان هناك تفسيراً فلسفياً واجتماعياً وايدولوجياً يضبطها ، ويضفي عليها معنى ووحدة ، ويفسرها بأنها تعمل صوب أوضاع أفضل . ولكن عندما تصبح التحولات مستقلة في ذاتها ، تتوالى بشكل تلقائي وبقوة دياكتيكها الخاص فيخفى معناها عن الذين يكابدونها ويضيع تبراها الانساني ، عندئذ ، يختنق الفرد ويحاول ان يتجاوزها بموقف ايدولوجي جديد .

تشكل جميع الايدولوجيات الانقلابية ، مها اختلفت ومها تناقضت ، محاولات في تجاوز تلك الهوة ، وتنتقل من قلق عام يساور الانسان ، حول وضعه في العالم ، وتقدم حلاً . يجد الانسان نفسه يعيش في وسط مادي اجتماعي ، يختلف عنه وينكره ، غريب عنه ينفيه ويستثنيه من كيانه ؛ فيجد أنه لا يشكل جزءاً من ذلك الوسط ، وأنه ، من ناحية أخرى ، يقف وجهاً لوجه ضده ، يحاول أن يسوده ؛ لذلك ، يمكن ، مع اي جاسا ، تحديد الحياة بأنها حركة يحاول فيها الانسان أن يصنع شيئاً يحول دون زوال ذاته ، أمام وطأة الوسط ذاك ؛ إن الحياة معطاة لنا ، ولكنها ليست معطاة لنا بشكل كامل او بصورة نهائية . فهي ليست شيئاً ثابتاً ، بل صراع دائم أو شيء يجب ان نخلقه باستمرار . هكذا يجد الانسان نفسه مضطراً ليجعل تراكيب فكرية باستمرار حول الأوضاع التي تحيط به ، فيترجمها . ان اول شيء يصنعه الانسان عندما يعي علاقته مع وسطه هو أن يؤمن بشيء حوله ؛ ذلك هو الشرط الأساسي لوجوده . يعاني الانسان دائماً تجربة عقائدية يعيش منها ؛ كما انه يتميز بخاصة الوعي الذاتي ، أو بقابلية فكرية تجعله قادراً ان يعي ذاته كفرد منفصل يختلف عن الأفراد الآخرين وعن مظاهر الطبيعة ؛ وهي خاصة تجعله يقف خارج ذاته ، فينظر اليها وكأنها انسان آخر ، وتجعله يعي جميع ما يحيط

بالتاريخ من مشاكل ومخاطر ، من ألم وموت ، من أزمات وكوارث ، من فشل وخيبة السخ ... فيشعر بعجزه وعزلته أمامها وأمام العالم الذي يحيط به ، فيحاول ان يُعطي وجوده معنى وتفسيراً وعلاقة توحد بينه وبين الخارج ؛ وعندما يفشل في ذلك ، يحس أنه قد تحول الى شيء من الأشياء ، الى كائن قافه ، فيقع فريسة عجزه وفشله . المشكلة الأساسية الأولى ليست كما تراها الفرويدية ، اي كبت تلك او هذه الحاجة الفريزية ، بل هي ، كما وجد كثير من المفكرين والعلماء ، في نوع العلاقة التي تربط الفرد بالعالم ، وفي أن العلاقة التي تربط بين الفرد والمجتمع ليست علاقة ثابتة جامدة .



يبرز هدف كل ايدولوجية انقلابية في اعطاء معنى للتاريخ . ينطبق ما قاله هويتهيد ، في تحديد الله ، بأنه مبدأ عقلانية تمنع العالم من الوقوع فريسة الفوضى والارتجال ، على كل ايدولوجية انقلابية . يهتم الانسان دائماً بقدره ، ولا يستطيع ان يهرب من الاهتمام به أي بعلاقته مع التاريخ ، ومكانته فيه ، وبالكيفية التي يمكن بها أن يحقق مفهوم تلك العلاقة . لهذا ، نراه في جميع أدواره يخلق الوسائل التي يحقق بها معالجة هذا القدر ، أي الافكار والمذاهب والمشاعر التي تعبر عن مفهوم معين عنه ، وكيفية التعبير عن المفهوم ذاته . فشعوره بالاعتماد على العالم ، وحاجته الى ضمانة كاملة لتلك العلاقة ، يجعلانه يفنقش ، بشكل جبري ، عن العناصر الدائمة المستقرة وراء الاحداث اليومية ، أو التجارب الانسانية المنفصلة . والحاجة إلى ايدولوجية ، بهذا المعنى ، جزء اصلي في الوضع الانساني التاريخي ، ولهذا فهي حاجة ماسة عميقة لا نجد مصدراً آخر للنشاط يماثلها قوة وعمقاً . يستطيع الانسان ان ينتقي بين مثل أو مواقف ايدولوجية مختلفة ، ولكنه يصعب عليه جداً ، إن لم نقل يستحيل عليه ، أن يعيش دون ايدولوجية او فلسفة حياة . لذلك رأى كثيرون من العلماء ، من امثال هكسلي ، وفروم ، والبورث ، مثلاً ، أن العقل الناضج يحتاج دائماً الى فلسفة شاملة حول الحياة ، وأنه قد يستحيل في الواقع دون هذه الفلسفة ، لأن احداث الحياة المتنافرة ووقائنها تفرض عليه التطلع الى

نظام يجمعها . تحقق كل إيديولوجية صحيحة للفرد هذا النظام المنسق ، تضفي وضوحاً وقصداً على سلوكه ، تحدد الواجبات والحقوق له ، تشمل جميع مظاهر التاريخ التي تأخذ أهمية في نظر الفرد ، ثمطي العقل وحدة وتوفر معنى للحياة .

يتضح ذلك بصورة جلية في الانقلابات . فالارادة الثورية تعجز عن تحقيق أي أثر روحي نفسي في المجتمع والعالم ، دون ان تعتمد على فلسفة حياة تكشف لها عن الثابت والشامل والخالد في الواقع ، ودون قياس يرمز الحاص والمحدود والمتغير فيه . فتحدد أشياء الواقع ومظاهرها والسنن التي تسودها بشكل قاعدة الارادة الثورية ، ودون ذلك تعجز الارادة عن التأثير في عصرها ، وعن التدليل على فعالية في التاريخ .

يحاول الانسان دائماً أن يتجاوز تاريخيته وزمانيته في موقف إيديولوجي عام . أما الزمان الذي يخسر الانضباط في الموقف ذاك فانه يصبح زماناً او تاريخاً للسكان ، وهذا وضع يعجز الانسان عن معاناته طويلاً . فيحاول تبرير كل عمل يقوم به باعتباره ، ضمناً على الأقل ، خطوة في تحقيق عمل آخر ينتهي فيه ، ولكن العمل الثاني هو بدوره وسيلة لآخر ، وهكذا دواليك ، الى نهاية ما يمكن ان نتصوره من أعمال ، وبكلمة اخرى ان أي عمل فردي من اعمالنا يفترض تبريراً له يتضح في سلسلة الأعمال التي نحاول ان نشكل منها حياتنا . ولكن الانسان لا يقف عند هذا الحد ، بل يحاول دائماً ان يجد تبريراً لهذه السلسلة ككل ، تبريراً داخلياً في مجموعها ، أي علاقتها بالتاريخ ككل . فالانسان يجد نفسه مضطراً أن يقف ، عندما يتابع سلسلة اعماله وأفعاله ، فيقول : انني أفعل هذا او ذاك ، لأنني جزء من التاريخ ، ولكن ما معنى هذا التاريخ ككل ؟ يجد الانسان نفسه آتئذ مضطراً لأن يعترف ، بأن التبريرات الفردية التي يضعها لأعماله المختلفة لا تجد ما يبررها ، ان لم يجد تبريراً عاماً لواقع التاريخ ذاته ، مما يوجب بدوره ضرورة تمييز احد الاعمال التي يقوم بها بصفة مطلقة ، فيعتبره مطلقاً يرجع اليه كل شيء .

يلتزم الانسان ، رضي أم أبى ، فلسفة حياة حول طبيعة الأشياء التي تحيط به ، ويبدأ بمعاناة أزمة وجودية ، عندما يمجز ، في خضم الآراء والأحداث والتغيرات والمظاهر التي يواجهها ، ان يعتمد على ايدىولوجية تضفي عليها الوحدة والمعنى . اما السبب الأساسي الذي يثير وجود الانسان ويحوّله الى مشكلة ، فانه لا يتصف بطابع علمي أو فكري ، بل هو شعور تلقائي ، او وعي عفوي ، يبرز في الانسان ، نتيجة علاقته الديالكتيكية بالحياة . فالانسان يجد نفسه ضائعاً بين الأشياء والأحداث والمظاهر التي تتألف منها الحياة ، فلا يجد مفرّاً من توليد بعض التراكيب الفكرية او المواقف الايديولوجية حولها ، يفسرها بها . لا يولد الانسان كي يكرس حياته ونفسه ووجوده لمشاغل فكرية وعقائدية ، ولكنه يجد نفسه غارقاً في الحياة ، وبالتالي مضطراً الى خلق أفكار ومواقف ايدىولوجية حولها . يمكن القول عندئذ ان الحياة لا تعمل لخدمة العلم والفكر ، بل يجتهد العلم والفكر لخدمة الحياة ؛ يصف إي جاسا اعتماد الانسان على الموقف الأول كسبب قاد التاريخ مرات عديدة الى ما يسميه « بالجنون الفكري » ، الذي سبب احياناً عديدة سقوط الفكر ، لأنه ترك الفكر دون تبرير ، زاعماً انه الشيء الوحيد الذي لا يحتاج الى تبرير . هكذا ترك الفكر مملقاً في الفضاء دون جذور عميقة يرجع اليها ، وبذلك فقد القوة الدافعة والفعالية في توجيه سلوك الانسان وضبطه .

وبما ان الحياة ليست معطاة لنا في كينونتها ومعناها ، وبما ان واقعها يجعل الانسان ذاته يصنعها ويمطّيعها حقيقتها ، فالحياة اذن تكون تحديداً للمستقبل او لإنشاء به . لا يعني ذلك أن أحداث الحياة ترتبط بنا ، ولكن المعنى الذي تتبلور فيه يعتمد علينا ، لأنه يقرر موقفنا تجاهها . يعرض التاريخ في كل مرحلة من مراحلها ، امكانيات متعددة امام الانسان ، وهو لا يجد مفرّاً من تبني احداها لأنها تحقق بالنسبة اليه ، جزءاً أصيلاً من الايديولوجية التي يؤمن بها ، فالحياة اذن خطوات وأعمال يتخذها الانسان بالنسبة لمقياس عام ، هو البرنامج

الذي ينهجه للحياة بكاملها .

قد يستطيع الانسان أن يكتف نفسه بالنسبة لكل شيء ، ولكنه يعجز عن اجراء التكييف هذا بالنسبة لشيء واحد ، ألا وهو أن يرضى بموقف مبهم غامض حول الأشياء والأحداث التي تحيط به ، حول طبيعتها ومعناها . هنا يتضح الواقع الأساسي الذي تأبى الحياة أن تقبله . فالانسان ، كي يكون ما هو ، يحتاج أولاً الى الكشف عما هو ، عليه ان يقف فيسائل نفسه عن الأشياء التي تحيط به ، وعن مكانه فيها ومنها . يعبر هذا الموقف فقط عن الخط الفاصل بين الانسان والحيوان ، او بينه وبين النبات والحجر . فكينونة الأخيرة معطاة لها بشكل كامل ، وهي لا تحتاج الى اتخاذ أي قرار في الموضوع ، تكون على ما هي عليه ولا تحتاج الى اثاره مشكلة وجودها كذات . ولكن الانسان مرغم أن يشير هذه المشكلة باستمرار ، فيسأل نفسه : من أنا ؟ ما هو مكاني أو تبريري في هذا الكون ؟ ماذا يجب أن اصنع اليوم او غداً ؟ أو ماذا يجب أن أكون ؟ كان تطور الانسان التاريخي يعني انسلاخ الانسان التدريجي عن العالم الذي يحيط به . رأى دركهايم ذلك منعكاً في فكرة الالهية وتطورها الذي يعكس تطور الانسان ذاته ، بالنسبة الى العالم . ففي ابتداء الأمر ، لم يكن هناك آلهة بل كائنات مقدسة ، دون أن تجد القداسة مصدرها في أي شيء خارجها . فالحيوانات والأشجار والطيور التي يتمثل فيها طوطم القبيلة تكون موضوع عبادة ، ليس لأن هناك قوة إلهية مستقلة في ذاتها تأتي من الخارج وتثبت فيها طبيعتها الإلهية ، بل لأنها إلهية في ذاتها . ولكن التطور الحضاري فصل رويداً رويداً بين الطبيعة الإلهية والأشياء التي تعبر عنها ، فأصبحت القوى الدينية ، في الطور الثاني ، أرواحاً أو آلهة تنشأ خارج الأشياء التي تتصل بها ، وبذلك أصبحت أكثر تجريداً وتعميماً . ولكنها ، في تمددها ، كانت لا تزال موجودة في العالم ، وهي وإن انفصلت عن الأشياء فانها بقيت داخل العالم ملازمة له وحالة فيه . فهي تبقى قريبة منا ، في هذا الطور ، وذلك واضح في الوثنية اليونانية والرومانية . ولكن في المسيحية والاسلام

تتحول الآلهة الى إله واحد يترك العالم ويخرج منه تماماً ، فتصبح مملكته في دنيا أخرى غير هذه الدنيا . يمسى الانفصال بين الإلهي والطبيعي الانساني تماماً ، يتحول الى تناقض أو خصام بين الاثنين . تصبح الفكرة الإلهية هنا أكثر تجريداً وتعميماً من أي طور مضى ، لأنها لم تعد تتشكل من أحاسيس ، كما كانت في الماضي ، بل من أفكار وصور عقلية .

*

كان الانسان البدائي يحس بالوحدة مع عالمه ، مع الطبيعة ، مع الاشجار ، مع الناس والحيوانات . وكان يتجاوب معهم جميعاً ، فهو منهم وفيهم ، اما التطور الحضاري فقد ابتدأ عندما أخذ الإنسان يعاني الحياة كمجموعة من المتناقضات ، ويكابد صراعاً وكفاحاً معها . فقد كان عليه ان يسود العالم حوله ، وبازدياد عنف الصراع يكبر معنى حياته او حس الحياة فيه . ففي تلك الأدوار السلبية من حياته ، المليئة بالأزمات الكبرى ، كان الإنسان يعزو الى أبلغ مراتب انسانيته ، بينما تجمع له أدوار الرفاه والاطمئنان ، في عبارة مافورد ، « أبله يحيا كالنبات » ، دون ان يجد لذاته قصداً يكشف عن قواه ومكامن الخلق فيه .

وعندما يسأل كل منا نفسه ، ماذا يجب ان يكون ، أو ما معنى حياته ، فلا يجد مفرأ من مواجهة مشكلة الانسان في كينونته ، او مشكلة ما يقدر أو ما يجب ان يكون عليه من ناحية عامة ، يعني اننا نجد انفسنا مضطرين لأثر نرسخ لأنفسنا فكرة عامة عن وجودنا ، وأن نكشف حقيقة الوسط الخارجي الذي يحيط بنا ، وحقيقة العالم الذي نعيش فيه . ولكن هذه الأشياء التي تحيط بنا لا تثبتنا عن ماهيتها ، وعن حقيقتها ؛ فيجب علينا نحن ، أن نكشف عن ذلك ، وهو عمل يرتبط ارتباطاً مباشراً بإمكان الفرد العقائدي . اذن ، ليس الأمر شيئاً خارجاً عن قدرة الانسان ، وبإستطاعته ان يتبناه ويتم به ، أو ان يتجاهله ولا يشغل به . انه جزء لا يتجزأ من الانسان ذاته ، والانسان يجد نفسه مرغماً على ان يترجم الحياة وأن يعطيها معنى .

يرفض الانسان ، من ناحية عامة ، وليس الجماهير الشعبية فقط ، كما

يقول كثير من المفكرين ، أن يعترف بان الصدفة تسود الحياة ، وبأبى
 أن يلجأ الى فكره بصورة دائمة لتفسير ما يحدث حوله . لهذا ، فهو
 يحتاج الى فلسفة حياة تنظم العالم من حوله ، وهو يقبل تلك الفلسفة
 او الايديولوجية بشكل إيماني ، وليس عن طريق التحليل والاستقصاء
 الفكري أو العلمي . وهكذا نجد ميلاً إنسانياً عاماً الى الايمان ، بأي نوع
 من المواقف الايديولوجية ، إن كانت تفسر الاحداث والواقع بشكل
 منسجم ، أو كتعبير عن سنن عامة تكن وراءها وتسودها ، فتلغي من التاريخ
 عنصر العرضية ، بتقديم مبدأ جامع يتجمع كل ما يحدث وراءه ويفسر جميع
 ما يقع . فازاء التعدد الباطني ، وازاء التعدد الخارجي الذي يجبهه فيه التاريخ ،
 يشعر الفرد بآسائه ، ويحس أحياناً بأنه خسر كل حس الوجود . لهذا ، فهو
 يفتش عن الوضوح والوحدة ، ولا يجدهما ، في عبارة سوفي ، الا في نوع من
 الدكتاتورية الباطنية ، اي في موقف موحد يضبط النوازع والميول والقوى
 المختلفة التي يعانها ويتعرض لها . المواقف الانقلابية الكبرى في التاريخ هي
 خروج من الواقع ورجوع اليه في آن واحد ، خروج منه ، لأن الانسان يأبى
 أن يراه كما هو ، ورجوع اليه ، لأنه يحاول عن طريق الايديولوجية أن يصنعه
 في الصورة التي يريد ، يحكم الانسان في خروجه من الواقع على العالم . فمن
 جهة ، يرى أنه مضطر الى المعيش فيه ، ومن ناحية أخرى ، يجد انه يستحيل
 عليه ذلك ، في عالم تسوده الصدفة والألغاز . فهو يشعر بحاجة الى تحويل
 دائم مستمر ، لما يجده من فوضى وصدفة ، فيخلق لذاته دنيا يسودها الانسجام
 والمعنى ، ويعبر عنها بايديولوجية معينة .

اعتمدت كل التحولات الجذرية في التاريخ دائماً على قاعدة ايديولوجية ،
 أو بالأحرى كانت التحولات الاجتماعية الكبرى في التاريخ تولد تحولات عاطفية
 عميقة ، وهذه الأخيرة كانت تجد تعبيراً عقلياً عنها في صورة جديدة عن
 العالم والانسان . لهذا السبب ، كان أي أمل في خلق مجتمع أو عالم جديد في
 ذاتنا ، أو في الخارج ، يقوم في تغيير ايديولوجي مقابل . فكي 'نحدث أي

تحويل اساسي في الانسان والتاريخ ، يجب ان تقودنا ايدولوجية انقلابية يكون من قدرتها أن توحد كل مظاهر التجربة الانسانية ، وان تقود التطور الانساني في كل طور من اطواره .

فمن الخصائص الأولى التي تميز الانسان ، يبرز حس من الخوف والاجلال والاستفهام أمام التاريخ ، يمازجه قلق عميق أمام قواه التي تفقد خارج عقل الانسان لا يستطيع ان يمتد إليها ؛ فيقضي جزءاً كبيراً من حياته أمام المجهول . الانسان هو المخلوق الوحيد ، الذي يحس عفواً ، بأن هناك في الطبيعة أكثر مما تراه العين . هذه المجهالة للمجهول ، بالإضافة الى وعيه للموت ، أضافت الى وجوده بعداً مثيراً ، جعله يتجاوز القبول الحيواني الساكن الأبله للتاريخ ، ويحاول دائماً أن يعطي الحياة معنى مستقراً ثابتاً .

إن الايدولوجية ، زمانية كانت أم دينية غيبية ، هي جواب الانسان على عجزه ، وادراكه لهذا المعجز ، امام الحياة والتاريخ . القصد منها تجاوز حدود المعجز ، ذاك . وسائل التجاوز عديدة ، ولا تقتصر على قيام ايدولوجية شاملة أو انقلابية . فبعض المفكرين يرون ان الحب والصدقة هما ادوات في هذا التجاوز وآخرون يضعون المظاهر التي تولدها المحدثات ، وتلك التي تسود الجماهير في حالة حماسها العاطفية ، في المستوى ذاته .

يأبى الانسان أن يعطي مكاناً ، اي مكان ، للصدفة في مظاهر التاريخ ، بل يحاول ان يضفي عليها معنى ومنطقاً . فاحداث التاريخ والحياة يجب أن تخضع لمنطق عام يحددها ، ويسين مواقعها ، ويكشف مجراها . يلتقي الانسان الحديث ، من هذه الناحية ، مع الانسان البدائي ، ولا يختلف عنه في القصد الذي يكن وراء ما يقدمه من تفسير الاحداث ، وإن كان يختلف عنه في الأشكال التي يتخذها هذا التفسير ؛ فكلهما يأبى ان يخضع للصدفة ، وكلاهما يحاول ان يرى المنطق والمعنى يسودان الحياة التي تحيط به . التجربة التاريخية تدل بوضوح على أنه يستحيل انشاء حضارة ، أو دور تاريخي ذي شخصية معينة ، أو انقلاب ذي فعالية خلاقة دون الاعتماد على مبدأ فلسفي جديد ، أو دون نوع من

انواع الايدولوجية الانقلابية .

تدل اولى مراحل تاريخ الانسان البدائية ذاتها أن هذا الانسان ، حاول دائماً ، فنياً ودينياً ، الكشف عن معنى وجوده وصلة هذا الوجود بالحياة . ففي هذه الجهود البدائية الاولى ، نجد أن الانسان لا يكتفي بالمنفعة العملية من ادواته وسلاحه ، بل يحاول أن يزينها ويحملها متجاوزاً بذلك طابعها النفمي المحض . حاول هذا الانسان ان يسير نحو وجوده ، ويتصل بجوهر هذا الوجود ، عن طريق بعض الاساطير والطقوس ، التي حاول ان يتحكم بواسطتها في قوى الطبيعة ومظاهر الحياة ، وأن يفسر أو أن يلتمس قاعدة القوى والمظاهر تلك . نبّه عدد كبير من المفكرين ، من لوبون إلى فروم ، لهذه الظاهرة ومقارنها . معرفتنا بالانسان في جميع عصوره ، تدل عليه ككائن منهمك دائماً بإيجاد تفسير للقوى التي تستتر وراء الاحداث ، وراء تحولات وتغيرات التاريخ . كان دائماً يبسط علامة استفهام كبرى أمام التاريخ ، ويعاني خوفاً دائماً منه . فإن لم يكن من المستطاع مجابهة الاستفهام والخوف مادياً أو واقعياً ، فإن الانسان يحاول دائماً أن يسودهما نفسياً .

يرى الانسان نفسه مخلوقاً من المخلوقات التي تملأ الكون ، وحادثة من الحوادث التي تذخر الحياة بها ، يحدد نفسه في العالم دون سابق معرفة او تصميم او ارادة ، يشارك في العالم الطبيعي كأحد اجزائه الاخرى ؛ ولكن هذا الوضع يحمل ، من جهة اخرى ، إمكاناً يجعل الانسان يتميز ويعلم ، لأنه يجعله المخلوق الوحيد الذي يستطيع ان يتجاوز هذا الوضع ، فيجد نفسه مضطراً ، بقوة ما يميزه من عقل ووجدان وخيال ، أن يعمل على حدوده كحادثة . اما طريقه الى ذلك فتظهر باعطاء معنى لوجوده ، باستخراج معنى للوجود من الدنيا الساكنة الخرساء التي تحيط به .

اما الايدولوجية التي يحقق ذلك فيها ، فانها منفصلة عن ذاته ، أو تمتد بهذه الذات ، وتقيم أمامه صورة انسانية جديدة ، كنقيض لذاته . هذه الصورة لا تقتل الانسان ، والانسان لا يمثّلها ، لانها تحقق له ما يهفو ويتشوق

لتحقيقه في هذا الوجود . الانسان كائن متناه ، لذا ، نجد انها هي تتخذ شكلاً لامتناهياً ؛ الانسان غير كامل ، وهي كاملة ؛ الانسان كائن زمني وهي خالدة ، الانسان ضعيف وهي كلية القدرة تسود التاريخ ؛ الانسان في حيرة أمام ألغاز الحياة ومعمايتها ، وهي كلية المعرفة ، تعطي حلاً لكل لغز وتفتح مغاليق كل سر ؛ الانسان يعيش في الشر وهي خير مطلق ؛ الانسان جاهل وهي معرفة تامة ؛ الانسان خاطيء وهي قداسة مطلقة ؛ الانسان منقسم على ذاته وهي وحدة متكاملة ؛ الانسان كائن نسي وهي لا تعرف الحدود . هكذا يقف الانسان ، أو بالأحرى الانسان الانقلاي ، والصورة الانقلابية التي تقدمها الايدولوجية ، كطرفين في وحدة يتكاملان فيها ، الانقلابي بموقفه وخصائصه السلبية ، التي يريد التحرر منها أو تدميرها ، شوقاً لما يمكن وراء الصورة الانقلابية ، وتلك بخصائصها الايجابية ، تبث الايمان والصراع والصلابة في نفس المؤمن بها .

*

كانت حركة الانسان منذ عشرات الألوف من السنين جهداً متواصلاً متتابعاً ، يحاول فيه ان يسود التاريخ والعالم الخارجي الذي يحوطه . ففي مقابلته معها ، حاول الانسان دائماً ان يرتد عليها ، وأن يؤكد ذاته وأن يسودها . اتخذت هذه المحاولة طرقاً عديدة لا تقع تحت حصر ، ولكنها ، جميعها ، يمكن ان تنقسم اساسياً الى نوعين ، النوع العقائدي والنوع التكنيكي . ففي كل مجتمع من المجتمعات ، نجد تركيباً عقائدياً وتركيباً تكنيكيّاً ، وهما يمثلان الوجهين الاساسيين للموقف الانساني . ففي التركيب الثاني ، نجد جميع الوسائل التكنولوجية ، وجميع النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية والحقوقية الخ ... التي يحاول الانسان أن يضبط بها العلاقات الاجتماعية الانسانية ، بين مختلف الجماعات والفئات والأفراد ، الذين يتشكل منهم المجتمع الواحد . فهي الاطار الخارجي الذي يركز قواعده العلاقات وحدودها . وتتطوي على جميع الوسائل التي يحاول الانسان ان يتحكم بواسطتها في الأشياء الخارجية ، ويجعلها في خدمته ، بشكل يريعه ضد

الأخطار المحدقة به ، فيوفر من جهده ، ويزيد من انتاجه ، ويضمن حاجاته ويوسعها . وهي الوسائل التي يحقق بها الانسان سيادته على الطبيعة ، التي تساعد في الغلبة على المخاطر الخارجية ، والتي تمتد في معرفته للقوى المحيطة به .

أما التركيب العقائدي فيتجاوز هاته العلاقات ، ويبرز في الحياة الباطنية والوجدانية الفكرية التي تبرز ، في الواقع ، التراكيب الخارجية . ففي كل مجتمع ، نجد مجموعة من القيم والعقائد تولدها ايدولوجية معينة ، يتمسك بها المجتمع ، يعيش فيها ، ويحدد بها وحدته والاطر الذي يحدد سلوكه ويدعمه . تجدد جميع العلاقات والنظم الاجتماعية ، من المصنع الى الأسرة الى الدولة ... وحدتها ومعناها في التركيب الايدولوجي الذي يشكل دنياها الباطنية وجذورها الداخلية . تنسج المجتمعات الانسانية دائماً وابدأ ، في كلمة ماكيفر ، شبكة عقائدية حولها ، كما ينسج العنكبوت خيوطه .

ليس باستطاعة النشاط الانساني الجبار ، الذي نراه كامناً وراء إبداع الانسان الفني والديني ، ووراء المظاهر الحضارية كلها ، أن يرجع الى حاجات غريزية عضوية ، ويستحيل ادراكه تبعاً لحاجات مادية اجتماعية . الكبت أو الاكتفاء الفيزيولوجي المادي ، أمر يقصر عن تفسير تلك المظاهر ، وبالأخص ما يرجع منها للفن والدين والعقائد والقيم ، لأنها تحاول أن تجد حلاً لمشكلة الانسان الأساسية ، مشكلة وجوده في التاريخ . إن جميع الأفراد وجميع المجتمعات تنهج ، في هذا الشأن ، نهجاً مثالياً ، إن نحن فهمنا من المثالية ، كما سبق وتبين في الفصل السابق ، أنها كفاح في سبيل حاجات غير فيزيولوجية أو مادية . قد يكون هذا التحديد توسيعاً لمعنى الكلمة ، ولكنه توسيع يوضح لنا تلك الحاجات الأدبية والفنية والأخلاقية والعقائدية التي تسود الانسان . تتغير جذورها وينابيعها وتنتقل في أشكال عديدة ، بين طرفيها الغيبي والزمني ، ولكنها ظاهرة اساسية في وجود الانسان . ستبقى هذه المواقف الايدولوجية ظاهرة ملازمة للانسان ، حتى في مجتمع يتوصل الى حل

جميع حاجاته المادية ، الفيزيولوجية ، الاجتماعية ، السياسية أو التكنولوجية .
فهذا الحل ، لا يستطيع أن يجعل الانسان في منجاة من الشعور بالوحدة والعزلة
أمام قوى الاجتماع والحياة ، أو من الشوق الى الوحدة مع العالم الخارجي .
تبلور الانسان ككائن جديد ، عندما خسر وحدته مع الطبيعة الأم ، إثر ظهور
الوعي فيه ، ونتيجة ما ولده الظهور ذاك من احساس بذات منفصلة ، وبوجود
يُعتبر ، من المهمل الى اللحد ، كحادثة من حوادث التاريخ . فكانت
الانسان يحاول دائما أن يهدم جدران هذا السجن الميتافيزيقي ، بإنشاء تراكيب
ايدولوجية تحقق وحدته مع الآخرين ومع التاريخ . هذا الميل ، الى تجاوز هذه
العزلة وتحقيق هذه الوحدة ، يكن وراء جميع التاريخ الانساني ، ووراء جميع
حركة الانسان وتحركه نحو التاريخ ، ووراء جميع الانقلابات والأدوات الثورية
التي كانت ، في الواقع ، صدى وترجيعا للميل ذاته ، كلما مر الانسان بدور
تاريخي انتقالي ، تنفكك فيه عرى الوحدة التقليدية ، يفجر هذا الدور
الانتقالي في المجتمع قوى الميل فتنتقل آنذاك حركة ايدولوجية جديدة ،
قدعو الى صورة انسانية جديدة .

لهذا ، كان من العبث دائما نقض الايدولوجية القائمة ، بالاعتماد على
اعتراضات عقلية . محاولات من هذا النوع كانت تلتهم دائما بالفشل ، لأنها
تسيء فهم روحها وقواعدها الأساسية ، فتجزئتها الى عناصر متعددة ، أمر
غير ممكن ، لأنها كل متكامل ، يجب أن ننظر اليه كقوة تاريخية كبرى ، نجد
تحققها الأساسي ليس فيما تعد به ، بل في التحولات التي تجربها في العالم .
يكون النقد الفكري أو الاعتراض العقلي المنطقي ذا فعالية في خاتمة دورتها
فقط ، أي بعد أن تكون قد استنزفت حيويتها وقواها في تحقيقها ذاته ، وبعد
أن تكون الأوضاع التاريخية قد تغيرت بشكل لا يتلاءم معها . عندئذ ، يمكن
للاعتراض أن يأتي بنتائج كبرى ، ويصبح في الواقع ضرورة ، لأنه يستطيع ،
آنذاك ، إيقاظ الوجدان وإعداده للتركز على حركة انقلابية جديدة ، تجسد
ضرورتها في ضرورة تجديد المجتمع بما يتلاءم مع منطق الدور التاريخي القائم .

لا يعطي التاريخ مثلاً واحداً عن مجتمع استطاع أن يحدد ذاته ، وأن يسترجع حيويته الروحية والنفسية دون اعتماد ايدولوجية انقلابية .

يشخ المجتمع ويضعف ويصاب بالخلل عام ، عندما تشيخ فلسفة الحياة التي يمتددا قتمجز عن قوليد الحماسة والايان الصوفي بها ، وهي تشيخ وتمجز بمرور الوقت ، الذي يزيل معالم السحر والجاذبية عنها ، وبمعجز النظم التي تعبر عنها ، عن التكيف مع اوضاع جديدة طارئة . عندئذ ، يثمر المجتمع ويحاول ازلتها واستبدالها بأخرى ، تكون أكثر فعالية في التعبير عن الاوضاع الجديدة .

بإمكاننا القول هنا إن الموقف الايدولوجي الانقلابي يستمر في بعض معانيه شعوراً بالضعف أمام الحياة والتاريخ ، لأن الشوق الملح الى الاتحاد معها يدل ، في الواقع ، على ارادة الانسان بأن تضع نفسه في احد الأشكال الايدولوجية ، فلا يحس بانفصالها أو بمعزلتها أمام الحياة والتاريخ ؛ هذا الشوق الى عالم من اللاوعي ، تترج فيه الذات الانقلابية ، يدل أيضاً على حاجة الذات الى تأكيد ذاتها . الاحساس بالضعف أمام التاريخ والحياة والحاجة الى التأكيد الذاتي ، يشكلان وجهين أساسيين في الايدولوجية الانقلابية . ولكن ما تنطوي عليه الذات الانقلابية لا يعني أية قرابة مع غريزة البقاء في الداروينية لأن اندفاعها في الحياة اندفاع وجداني ، وليس اندفاعاً غريزياً ، وهي بعيدة عن ارادة القوة عند نيتشه ، لأن ميلها الى تأكيد ذاتها ، وإن كان يشارك ارادة القوة في لحظة الوجدان ، فانه في الواقع يحقق ذاته في امتداد وجداني الى الخارج ، في ذات أخرى قد تمتد الى العالم كله . ليس المجتمع مجماً آلياً بل هو شخصية محددة ، تبرز في نظرة وجودية معينة ، تعطيه حدوداً فاصلة ، وتضفي عليه مزاجاً تاريخياً يعرفه ويقدمه الى التاريخ . لهذا ، فعندما ننتم عن وحدة المجتمع أو الانقلاب نعي ، في الواقع ، وجداناً عاماً ينبثق من هذه النظرة الوجودية الايدولوجية . المجتمعات الانسانية لا تجد وحدتها في علاقاتها المادية أو نظمها الاجتماعية ، التي قد تدعم وحدتها وقد

تضمفها ، اذ قد تؤدي الى الخصام والانقسام ، كما تؤدي او تساعد على التعاون .
تتضح الوحدة في نظرة واحدة الى التاريخ ، تستطيع وحدها ان تولدها لأن بها
وحدها ، يمكن ان يتجاوز الافراد المسافات الفاصلة ، فيلتقون لقاء عاماً في
موقف وجداني واحد ، يلغي ما يمكن ان نسميه بالحواجز الميتافيزيقية بينهم .
تصبح الثقافة تجمعاً كيمياً ، والمجتمع تجمعاً آلياً مادياً خارجياً ، عندما تخسر
الايدولوجية حيويتها ونشاطها ، فتعجز عن فرض ذاتها على الوجدات
والعقل .

يحذر التنبيه هنا الى المزالق التي ينطوي عليها الانتقال من الإقرار بما هو
كائن ، الى ما يجب ان يكون . فاذا كنا نكشف عن حاجة الانسان الى
موقف ايدولوجي يفسر علاقته مع التاريخ والعالم ، لا يعني ذلك ابدأ أن هذه
الحاجة يجب ان تتحقق في نوع ايدولوجي معين . كل ما يمكن قوله ، من ناحية
علمية ، هو ان تلك الحاجة يجب ان تتحقق ذاتها بشكل من الأشكال ؛ فعندما
نقول مثلاً بأن هذه الصخرة تنطوي على إمكان تمثال ، نكون نعني عادة ، وهو
الصحيح ، بأنه ان سُخر للصخرة النحات الملائم الذي يستخدمها في خلق
تمثال ما ، فإنه من الممكن خلق تمثال منها . ولكن سخافة القول فكوت
بارزة ، إن كنا نعني بأن الصخرة تنطوي على ميل الى تحقيق ذاتها ، وهو
تحقق يصح لها فقط ، إن تحولت الى تمثال .

ان قضية من يعترف بحاجة الانسان الى فلسفة حياة عامة ، الى ايدولوجية
شاملة تفسر وجوده وعلاقة هذا الوجود مع العالم والتاريخ ، ثم يردف فيؤكد
بأن هناك طريقاً ايدولوجية واحدة معينة في تحقيق هذه الحاجة ، هي
قضية تماثل من يتخذ المعنى الثاني المتقدم حول الصخرة ، في إمكان تحويلها
الى تمثال .

لا يستطيع الناس ان يعملوا سوية في تفاهم وتماثل ونشاط وحيوية ،
دون بعض الحقائق النهائية التي يتقبلونها كقاعدة لسلوكهم . انهم ماريثان
ديمقراطية القرن التاسع عشر البورجوازية بأنها حيادية حق بالنسبة الى

مشكلة الحرية ، وبأنها دون فكر مشترك او عقل خاص بها . لم يكن الوحيد في ذلك ، بل كثيرون هم الذين قالوا القول ذاته . اتخذ الفيلسوف الاجتماعي مانهام الرأي ذاته تقريباً فكتب بأن عصر الليبرالية كان بالأحرى فريداً في هذا النمط الفكري ، وبأن التحول الاجتماعي ممكن دون الاهتمام بأشكال عقائدية في تأكيد التماسك الاجتماعي .

هذا القول غريب ولا شك ، وخصوصاً عندما يأتي على لسان فلاسفة اجتماعيين كماريتان ومانهيم . لم تكن الليبرالية او الديمقراطية البورجوازية حيادية ابداً وخصوصاً في قضايا الانسان الكبرى . فقد كان لها فكر خاص وفلسفة منسقة كاملة تميزها ، وقد اهتمت اولاً ، وبالدرجة الأولى ، بقضية التماسك الاجتماعي والوحدة وكيفية تحقيقها . ان صورة المجتمع التي كرستها ، وإن كانت تقضي بتعدد المصالح والمنافع المتناقضة ، وتعدد الجماعات والهياكل المنافسة ، فإن هذا التعدد نفسه ، وهذا أمر اساسي يجب ألا يغرب عن فكرنا ، لم يكن مستقلاً ، بل كان امتداداً للليبرالية كإيديولوجية عامة وفلسفة واضحة . كان ايضاً ، في نظر الايديولوجية التي يرجع اليها ، تعدداً محكوماً ، ليس بتناقضه ، بل بالوحدة العامة التي تسوده على الرغم منه ، لأن التعدد أو التناقض لم يكن يؤثر في الوحدة الاصلية التي تضمنتها حركة المجتمع ، لأنها محتومة بطبيعة المجتمع وطبيعة حركته في التاريخ .

لم تكن الليبرالية حيادية ، وحروبها وثوراتها واشكال عنفها وتعذيبها وقتلها ، ضد الذين لا يؤمنون بها في اوروبا واميركا وانكلترا ، واشكال قسوتها ووحشتها ولاإنسانيتها في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية ، برهان صارخ على ما اقول . لم تهمل الليبرالية ايضاً الاشكال الدينية ، بل اعلنت ضدها حرباً جعلتها حربها الاولى ، وقضيتها المقدسة ، وذلك رغبة منها في جعل أشكال عقائدية جديدة تسودها . لقد نبذت الاشكال الدينية التقليدية ، ولكنها حملت دينها الجديد وبشترت به بتعصب لا يقل عن تعصب المسيحيين الأولين . ينطبق قول ماريتان ومانهيم على الايديولوجية الليبرالية في دور

انهيارها ، ولكن هذه الايديولوجية لا تقتصر على القرن العشرين ، بل تمتد الى قرنين ونصف القرن قبل القرن العشرين ، خضبت خلالها قارات العالم الخمس بالدماء .

اعتماد بعض المفكرين على اساليب وتكنيك المساومة والتسوية ، في تحديد ميزات المجتمع الليبرالي الاولى ، فلا يرون في الديمقراطية شيئاً اخر ، هو اعتماد باطل لأنه لأنه تحديد عاجز جداً . يتحقق تكنيك المساومة والتسوية لارت هناك تماسكاً أو انسجاماً اجتماعياً سياسياً حققه اشتراك الناس في الموقف الايديولوجي ذاته ، وعندما يميل الفكر الى تأكيده دون هذا الموقف ، او بشكل مستقل عنه ، او عندما يتجاهل ذلك الموقف ولا يبالى به ، فان ذلك يعني انهيار الموقف وتفسخه . لهذا ، كانت وحدة المجتمع الليبرالي تعتمد اولاً على اعلان قيم نهائية ، وهي وحدة قنشاً من وحدة هذه القيم ، وعلى قوتها ينشأ تعدد المصالح والآراء فيها .

الأيديولوجية الانتدابية كطلاق

تحتاج الحركة الانتدابية الى الايديولوجية الانتدابية كطلاق ، لأن هذا الشكل وحده يستطيع أن يؤكد الايمان بنصرها ، وأن يحشد القوى اللازمة لذلك . فإذا لم تؤمن الحركة الانتدابية إيماناً تاماً بالنصر ، وإذا لم تكن تعمل بقصد صارم على تحقيق النصر ، فإنها تسجل فشلها عند ولادتها بالذات .

لا شك في ان هناك ميلاً أساسياً في الانسان الى تركيز حياته ، على مبادئ عامة ينسب اليها الحقيقة المطلقة ، ويعتبرها شاملة غير محدودة . قد تكون جذور ذلك الميل في طبيعة الوضع الإنساني ذاته ، أو قد تكون في طبيعة العقل ، فالأمر يخرج عن نطاق بحثنا . أما الشيء الذي يتوجب تقريره هنا ، فهو هذا الواقع فقط : ميل الانسان الدائم الى التفتيش عن بضعة مبادئ يعتبرها ثابتة شاملة . انها ظاهرة تنطبق على الافراد والجماعات ، والأدوار التاريخية . قد تتخذ هذه المبادئ الله ، أو العقل ، أو الأمة ، أو المادة ، أو أي مجرد آخر محوراً لها . ولكنها جميعها ، تتسم بطابع الحقيقة المطلقة في

نظر الذين يتمسكون بها .

مهمة الايديولوجية الانقلابية هي توليد وحدة بين الفرد والمجتمع ، بين الفرد والحياة والتاريخ ؛ تصبح تلك الوحدة ممكنة التحقيق ، عندما تُبرز ذاتها كصواب مطلق ، وتستلثي امكان وجود أو صدور أي خطأ فيها أو منها . فهي تعلن أنها معصومة ، وبذلك ، تعتمد على الله أو الطبيعة أو التاريخ . كانت جميع الحركات الانقلابية الكبرى تؤمن ، بتعصب تام ، بأنها تحمل في يدها الحقيقة الوحيدة التي تفسر الوجود الانساني ، فلا تتعرف الى التعدد الكبير والأبعاد المتفاوتة في التجربة الانسانية ، وفي المظاهر التاريخية والاجتماعية ، وترفض أن تعترف بذاتية الاوضاع ، بل تشمل كل شيء ببسداً واحد ، يوحدنا ويصهرها في بوتقة واحدة . لهذا ، فهي تأبى ان تخضع للنقد او عداء ، لأن النقد او العداء يولد شعوراً بمعجزها ، ولا يمكن لايديولوجية من هذا النوع ، أن تظهر بمظهر الضعف او العجز . تتميز الادوار الديناميكية في الايديولوجية الانقلابية بهذه الخاصة الاساسية ، وهي أنها جميعها كانت ترفض ان تفتتح للنقد او الخصام او المعارضة .

اما الحرية الفكرية او السياسية التي تزعمها بعض تلك الحركات الانقلابية فهي مغالطة كبيرة . فليس من حركة انقلابية تستطيع ، مهما صحت غايتها في الحرية أن تسمح ، على الأقل في طور تبلورها أو تحقيقها الاول ، بتلك الحرية ، لأن هذا الطور ينشأ من ايديولوجية ، تفرض عليها طبيعتها الانقلابية الامتداد الى المجتمع ككل ، لتحقيق فيه كمضمون وجداني . فكان الهدف الاول ، أو بالاحرى الضرورة الاولى التي تفرضها عليها طبيعتها ذاتها ، تحرير المجتمع من التيارات الفكرية السابقة ثم تثقيفه بفلسفتها ، وهذا يجعلها تتجه مباشرة وتلقائياً الى العقل والوجدان تحاول خلقها في صورتها ؛ وقصدها الاول تنظيف العقل والوجودان من كل شيء يناقضها .

إن الرجوع الى تحقيقات الحس والتجربة والانطلاقات منها كفر في نظر الحركات الانقلابية . كتب هوفر بأنه لمن المدهش حقاً أن نرى كم نحن بحاجة

الى التكذيب وعدم الايمان في جعل ايمان معين أمراً ممكناً . وما قاله باسكال ، في وصف الدين اذا ما أراد ان يكون فعلاً ، يصحّ في كل حركة انقلابية كبيرة . فهي كالدين ، يجب ان تكون ضد الطبيعة ، وضد الحس العادي ، وضد اللذة .

تنشأ قوة كل حركة انقلابية من ايمانها بايديولوجية مطلقة . فاذا كانت ايديولوجية ما على حق ، في قضية دون أخرى ، تفسر بعض المظاهر ، وتترك مظاهر أخرى ، تصح لبعض الأمكنة وبعض الجماعات فقط ، تصبغ ذات حقيقة نسبية ؛ كل ذلك ينزع عنها انقلابيتها ، لأنها تخسر التعصب والايمان اللذين يوفران لها الاندفاع والوحدة الداخلية ، والاستعداد للتضحية ، والفعالية في السلوك . قدل تجارب التاريخ يوضح على ان ظهور موقف نسي في الايديولوجية يعني قفّت الايديولوجية . كتب لوثر في كتابه « حول عبودية الارادة » : هل هناك من شقاء أعظم من شقاء التشكك ؟ . وفي مكان آخر قال : جرّد المسيحية من تأكيداتنا نزول المسيحية . انه يصف في هذا القول وضع جميع الايديولوجيات الانقلابية . فكل حركة انقلابية لا تؤمن بأن الحقيقة المطلقة تنشأ فيها لا تكون انقلابية في المعنى الصحيح للكلمة ، فتتكش في فعاليتها ، أو تخسر كل فعالية . لهذا نرى أن كل من يحاول ان يناقش أو يحور اي مبدأ من المبادئ الأساسية يتهم بالانحراف او الخيانة . النتائج هي النتائج ذاتها التي دل عليها كثيرون من المفكرين والمؤرخين ، من موسكا في أواخر القرن الماضي ، حتى برززينسكي . فعندما تنطلق السلطة السياسية في سيستم من الأفكار والعقائد ، يشعر أتباعه بأنه لا يمكن وجود حقيقة أو عدالة خارجه ، يصبح من المستحيل ، تقريباً ، مناقشة أفكاره أو الاعتدال بتطبيقه . عبّر لينين عن ذلك عندما اعلن بأن كلماته معنية لاثارة الحقد والنفور والاحتقار ، لا لاقتناع الناس بل لتمزيق صفوف الاعداء ، لا لتصحيح اخطاء الأخصام ، بل لتدميرهم وازالة معالم وجودهم عن الأرض . فعندما يعلن الماركسيون بأن تطور الماركسية يعني استمرار مبادئها وأسسها

وثبوتها ، يعبرون آنثذر عن واقع يميّز كل ايدولوجية انقلابية . قد تغير الشيوعية السوفيائية الكثير في سياستها ، وفي تفاسيرها للماركسية ، ولكن ، ولحدّ الآن ، نجد انها لم تغيّر مبدأ واحداً من مبادئ الديالكتيك الماركسي الاساسي . لقد تغيّر الديالكتيك نفسه ، في الواقع ، تبعاً لطبيعة المطلق في الايدولوجية ، وتحول فقط من اسلوب يتبعه النقد الفكري الى موقف عام شامل حول الحياة . تعرض لينين لهذه الناحية ففسّر بأن الديالكتيك ينطوي على نسبية ، ولكنه لا يتحول بذاته الى نسبية ، لأن الأوضاع التاريخية وحدها هي المنصر النسبي . ردد ستالين الشيء ذاته ، في مقال كتبه عام ١٩٣١ وفيه رد على التروتسكيين ، فاتهمهم بأنهم يريدون ، مرة ثانية ، أن يجرّوا الناس الى مناقشة قضايا تنزل منزلة البدائية في البولشفية ، وأن موقفهم يدلّ بأنهم يفكرون ، من جديد ، في تحويل بولشفية لينين من بدو الى مشكلة تحتاج الى تعديل . كان لينين وستالين وغيرهم من الماركسيين يعبرون ، في أقوال من هذا النوع ، عن طبيعة المطلق في الايدولوجية الانقلابية .

قضية هتلر ، وتأكيد على قدسية مبادئ الحزب ، وعلى ضرورة استثنائها من كل مناقشة ونقد ، قضية معروفة . لقد فهم بوضوح أهمية تلك الخاصة في الايدولوجية ، فأعلن للحركة النازية بأن برنامج الحزب يجب ألا يتغير أو يطرأ عليه أي تعديل وألا يسمح ابداً بأن يصبح موضوع مناقشة ما .

لم يستطع الثوار الفرنسيون بالرغم من اعترافهم بأثر مونتسكيو الكبير ، وبما يدينون به له ، ان يعتمدوه نبياً أو مصدراً أساسياً للثورة ، بسبب الموقف الفلسفي النسبي الذي اتخذوه . انهم اعتمدوا فولتير بدلاً عنه ، بحجاسته للعقل العام ، وروسو في صليبيته لسيادة الارادة العامة ، لأنهم كانوا انقلابيين ، كانوا بحاجة الى مطلق ، ار الى قاعدة مطلقة يعتمدونها .

اعلنت الجمعية الوطنية الفرنسية في العام ١٧٨٩ دستوراً الثوري ، وقررت ان تقدم له بوثيقة تعلن حقوق الانسان ، وبعد عامين ، عندما اجتمعت لمناقشة الدستور ، قررت بالإجماع بأنه لم يعد بالامكان اجراء أي

تفسير فيه لأنه أصبح من الحكمة تركه كما هو لأنه قد حقق خاصة مقدسة ودينية في شكله الراهن ، وأمسى رمزاً لجميع الفرنسيين . اعتبرت الجمعية ، في كلمات بعض أعضائها ، أن وثيقة إعلان حقوق الإنسان هي القانون الاساسي لقوانين الأمة ولقوانين جميع الأمم الاخرى . وفي جمعية العهد ، عندما تساءل الاعضاء عن اسباب استمرار الارهاب والتطهير ، وقد اتخذت جميع الاحتياطات الجمهورية والشعبية في تحصين الثورة ، سمعوا رويسبيير يحيب بأن القصد من ذلك هو اقامة النظام الطبيعي ، وتحقيق وعود الفلاسفة . كانت فكرة هذا النظام الطبيعي ، وهي فكرة مطلقة ، الفكرة الاساسية في تعاليم الفلاسفة التي اندلعت منها الثورة ، وكانت تنطلق كمرجع أساسي ، تحاول الثورة أن ترجع اليه وتقيس به اعمالها وتحقيقاتها .

تميز روسو بحس واقعي كاف للاعتراف بأن صورة المجتمع الذي عرضه في « العقد الاجتماعي » يستلزم آلهة ؛ ولكن مؤيديه اتبعوا تعاليمه ، فحولوها تبعاً لكاملهم الى مطلق ، يحاولون به تحقيق ألوهية الانسان . كتب جوته فيما بعد ، يعلن عن هاته الخاصة في الثورة الفرنسية فيقول : « عندما سمعنا هذه الدعوة الى الحقوق العامة ، التي يشارك فيها جميع الناس ، من حرية ومن مساواة ، من منالهم يشعر بأن روحه اخذت تملو ، وقلبه راح يخفق بشدة . لقد تحولت جميع الشعوب المستعبدة بأنظارها الى عاصمة العالم . إن باريس لم تستحق أبداً ، أكثر من ذلك اليوم ، هذا اللقب . »

تتخذ الايدولوجية الانقلابية صفة المطلق ، ليس لانها تطلق نفسها كتفسير عام شامل للتاريخ فقط ، بل لانها تزيل الحدود الانسانية والتراكيب النسبية التي تنطوي عليها . لهذا ، يمكن القول إنها تتميز بطابع لا تاريخي ، لانها تقصد إقامة مصير نهائي . بين كسنت أن هناك نقطة مهمة جداً يجب على فلسفة أو علم الاخلاق أن يتنبه اليها ، وهي وجوب تجنب الاعتراف ، طالما أمكن الامر ، بأي موقف وسط ، إن في أعمال الانسان أو في خصائصه ، لأن ذلك يولد ايهاً يعرض جميع المبادئ الاخلاقية الى فقدان دقتها وثباتها .

لهذا نراه ، في دراسة خصائص الدين ، يقرر أن من خصائص الكنيسة الاولى ان تكون جامعة ذات شمول تام أولاً ؛ أي انها بالرغم من تعددها وانقسامها ، حول نقاط وقضايا ثانوية ، فانها بالنسبة لمقاصدها الاساسية ، يجب ان ترسخ وحدتها على مبادئ واحدة ؛ وثانياً : أن تؤكد ثبات واستمرار مبادئها ، أي انها يجب ان تنشأ في إطار مبادئ ووضعت للمرة الاولى والاخيرة ، ثابتة لا تتغير .

كان فون هيوجل يتكلم باسم الدين واللاهوت ، عندما يؤكد ، بأنه يجب إدراك الدين كشيء ثابت في ذاته ، مُعطى مرة واحدة واخيرة ، يجب الدفاع عنه ضد كل تغيير وكل جدّة .

هذا لا يقتصر فقط على خصائص الدين ، في المعنى الذي أراده كَنت وفون هيوجل ، بل يشمل كل ايدولوجية انقلابية ، مهما كانت زمانية أو علمانية . إنها خاصة المطلق ، التي تنطوي عليها الايدولوجيات الانقلابية الحديثة ، واضحة كل الوضوح ، ولكنها لا ترجع الى تقليد كالحقوق الإلهية ، بل الى ضرورة تستتر في مطاوي الوضع الانساني ذاته .

لهذا ، فالاعتماد على المنهجية العلمية في بناء مفهوم اخلاقي صحيح كما يدعو الى ذلك مفكرون كهاسلي وديوي مثلاً ، أمر يخرج عن النطاق العقائدي ، وبالتالي عن طبيعة المفاهيم الأخلاقية . فالمنهجية العلمية تعتمد الوقائع فقط أساساً لاستنتاجاتها ، تحاول دائماً ان تمتحن وقائمه بوقائع اخرى ، وأن تصحح استنتاجاتها بها . إنه اسلوب يفرض التريث والتردد في كل شيء ، الى ان تتكامل الوقائع والتجارب التي تبرر اتخاذ أي رأي ، والشك في كل شيء ، والامتناع عن الحكم ، الى أن تتوفر الأدلة الكاملة الكافية .

ولكن هناك اوضاعاً وظروفاً عديدة ، وهكسلي نفسه يعترف بذلك ، لا تمكن فيها متابعة المنهجية العلمية ، مهما اعتمدناها وآمنّا بها ، لانها اوضاع وظروف نلزمنا باتخاذ موقف معين ، وتقرض علينا العمل السريع ، دون أن نتمكن من الاعتماد على تكامل الوقائع . وتأتي الازمات الانتقالية ، ولا شك ،

في طليعة تلك الاوضاع التي تفرض ايجاد حل لا يمكن تأجيله الى ان تتوفر عليه البراهين والوقائع والتجارب . ثم ان هذه الازمات الانتقالية تدور حول قضايا الوضع الانساني الاساسية ، كالقضايا الاخلاقية ، وعلاقة الانسان بالتاريخ والحياة والمجتمع ، وهي من القضايا التي لا يمكن اعتماد العلم فيها . قد يكون التريث في الحكم ، والتردد بالتخاذ موقف عقائدي معين ، حتى تتوفر جميع الوقائع المبررة ، ممكناً للمفكرين والفلاسفة الاجتماعيين ، ولكنه يستحيل على جبهة الناس ، وخصوصاً في ازمات حادة عميقة شاملة كالازمات الانتقالية .

هناك في كل ايدولوجية انقلابية ضرورة قصوى تلزمها يجعل فرضياتها ومبادئها الاولى فوق كل نقد عقلاني ، لان كل ايدولوجية تحذف ، وبحق ، ان تنهار ، فينهار المجتمع الجديد أو امكان وجوده إن هي لم تفعل ذلك ؛ دلت كثير من المفكرين كسومنز ، وباريتو ، وسوريل ، وموسكا ، ولوبيون ، على هذه الظاهرة . ان كل ايدولوجية انقلابية يجب ان تكون فوق اي تحليل ونقد ، إن هي ارادت ان تكون فعالة ، وأن تحقق الدور الذي ترقبه الحركة الانقلابية منها .

فبدون درجة من الايمان التام بالايديولوجية ، يصبح ولاء الناس للحركة الانقلابية امراً صعباً أو مستحيلاً ، يخسر المجتمع نفسه فعالية حركته ، آنذاك ، ويتحول الى مجموعة من الذرات المفردة ؛ إن مجتمعاً يتألف من افراد خسروا هاته المشاعر ، مشاعر الولاء لحقيقة خارجية عنهم ، يعجز عن تأكيد ذاته . إن ايدولوجية تزعم ، كالايدولوجية الليبرالية ، بأن المجتمع يتألف من كائنات فردية عقلانية حسابية ، تربطهم ببعض علاقة اساسية واحدة ، هي تلك التي تفرضها مصلحة ذاتية واعية ، هي ايدولوجية تمجذ عن تأكيد ذاتها ؛ ولو أن الايدولوجية الليبرالية ، في ثوراتها المختلفة ، وفي قابليتها على بلورة التاريخ في موقفها ، اتبعت هذا المنطق ، وعملت بوحية ، لمعجزت عن أية فعالية صحيحة في توجيه التاريخ . لم تعتمد الماركسية ايضاً ، وإن زعمت انها مجموعة من المبادئ والنظريات العلمية ، التي يمكن تمييزها عن طريق

الوقائع والبراهين العلمية ، على ذلك المنطق أو على تلك الخاصة في انتشارها . فلو اعتمدت عليها لمعجزت عن ان تصبح ايدولوجية اية حركة انقلابية . فكل ايدولوجية انقلابية تتطوي على الايمان بان تطبيق بعض المبادئ يستطيع ان يحدد الانسان ووضعه ، وأن يدل الانسانية على طريق خلاصها او سعادتها النهائية . الاستنتاج الاخلاقي الاساسي ، الذي يصل اليه كالمو من تحليله للوضع الانساني ، هو ان سخافة هذا الوضع أو استحالتة المنطقية ، تحولان جميع اوجه السلوك الى مساواة اخلاقية ، لانه يجعل من المستحيل ارجاعها الى مقياس مطلق في الخير والشر . ولكن تجربة الوضع الانساني التاريخية تدل أن الانسان عامة يعجز عن الحياة تبعاً لمفهوم من هذا النوع ، لانه مفهوم لا يدعم ايجابياً ، كما يستنتج كالمو ايضاً ، قضية الخير والشر . تحاول الايدولوجية الانقلابية الاعتماد على مطلق جديد ، لانها تحاول خلق انسان جديد ، وتؤمن أن خلاص الانسان يتم ، فقط ، عندما يتحول الى كائن جديد . فهي تجد نفسها مضطرة بشكل عفوي الى توليد مطلق جديد ، في الوقت الذي تبدأ فيه بنقض المطلق السابق ، لان الايدولوجية الانقلابية تشكل بداية جديدة ، وكل بداية جديدة تحتاج الى مطلق تنبثق منه . تعترض الايدولوجية الانقلابية وتفخر دائماً بانها بداية حياة جديدة ، تشمل العالم كله ، تتجه الى جميع الناس اينما كانوا ، في كل مكان ، ومهما تغيرت وتباينت اوضاعهم . لازمت هذه الخاصة ، خاصة المطلق كل ايدولوجية انقلابية ، عبرت عن ذاتها في اشكال مختلفة ، ووجدت حلولاً متعددة ، ولكن دورها كان دائماً واحداً ، يحقق حاجة اساسية في سلسلة الحاجات التي تحاول الايدولوجية الانقلابية تليتها ؛ ان طبيعة التشريع ذاتها ترفضها ، لان كل الشرائع والقوانين التي يعتمد عليها المجتمع ، تحتاج الى مصدر خارجي ، يضيف عليها الشرعية ويتجاوز ، كقانون سام ، العمل التشريعي ذاته . ان سيس أعطى صورة واضحة عن تلك الضرورة ، عندما جعل الامة فوق القانون ، فكتب بانه من المهزلة القول ان الامة يجب ان تخضع للشكليات القانونية او الدستورية ، التي تخضع لها

هندوبها ، لانها هي مصدر كل شرعية وقاعدة كل عدالة . عندما طرح اوتامونو السؤال الاساسي : ما هو الانسان ؟ أجاب انه عطش للخلود . يبرز جوهر الايديولوجية الانقلابية في ارواء هذا العطش . تصفي تلك الخاصة ، خاصة المطلق ، على الايديولوجية الانقلابية جاذبية كبرى . ففي مرحلة انتقالية ثورية ، عندما تنهار القيم التقليدية ، وعندما تخسر قدرتها على تشكيل حلقة حية بين الفرد وبين المشاكل التي يعانها ، فان ايديولوجية تتميز بالشمول ، وتحاول ان تعطي تفسيراً تاماً لوجود الانسان ، وتوجيهاً عاماً لسلوكه في العالم الخارجي ، تحظى بمحاذبة اكبر بكثير من ايديولوجية اخرى توجهه توجيهاً جزئياً . يميل الفرد ، في مراحل من هذا النوع ، كما لاحظ ذلك كثيرون من علماء السيكولوجيا او السوسولوجيا ، الى النظر والحكم على كل شيء بمنظار ابيض او اسود ، لهذا ، على الحركة الانقلابية أن توحى رأساً ، وبصرامة لمن يراقبها ويشاهدها ، بأنها تمثل انساناً جديداً ، دنيا جديدة . تدل الانقلابات بوضوح على ذلك . فالذين كانوا يراقبونها ، كانوا يرون دائماً شيئاً جديداً لم يتعرفوا عليه من قبل . تستطيع الحركة الانقلابية ان تحقق لذاتها ، أمام الشعب والمجتمع ، الاهمية اللازمة والقوة الضرورية في صراعها ، إن هي استطاعت ، عند ظهورها وامتدادها ، أن تقرر اسمها بنظرة جديدة الى الوجود ، بايديولوجية انقلابية ، تجعل الناس يفهمون بأنها تعمل في سبيل مصير جديد ، وليس فقط في سبيل دولة أو نظم جديدة ، وأن تولد في اتباعها الايمان العميق بأن الصراع السياسي الذي يخوضونه ليس صراعاً من النوع العادي ، بل يحمل في طياته مفهوم انسان جديد .

في هذه الخاصة ، خاصة المطلق ، التي تفسر جميع مظاهر الحياة تفسيراً شاملاً ، والتي لا تترك للفرد في ذلك أي اختيار ، تكن قوة الايديولوجية الانقلابية الاولى . فنحن نرى عادة أنه يصعب جداً على الفرد الذي تبلور في مطلق من هذا النوع ، أن يتصور نظاماً مغايراً لنظامه . وهو ينظر الى قضايا

العالم ، على ضوء الفرضيات التي تشكل نظامه أو مطلقه ، فاذا ووجه بوقائع
تغاير أو تناقض هاته الفرضيات فهو يرفضها ، يكذبها أو يحلها .

يكن هنا سر ما نشاهده من مأساة في حياة الشيوعيين ، الذين تركوا
الحزب الشيوعي ، بعد أن آمنوا بمذهبه وخدموا قضيته سنين عديدة .
فخرجهم على المذهب والحزب يجردهم من القاعدة التي كانوا يعتمدونها ،
وينطلقون منها في موقفهم أمام العالم . ونجد هنا أيضاً تفسير ما لاحظته بعض
المراقبين ، وهو أن كثيرين من الذين أمضوا سنين في المعتقلات ، يرجعون
أكثر إيماناً ولاء للحزب مما كانوا في السابق . فهم لا يعرفون أية إيديولوجية
أخرى ، والإيديولوجية الموجودة تسد عليهم المنافذ كلها ، وتحيط بهم من كل
جانب ، فيرجعون عازمين على أن يبدأوا كل شيء من جديد ، ويحاولون أن
يبرهنوا للحزب ولأنفسهم أن إيمانهم قوي راسخ . يحدث الشيء ذاته لكثير
من اللاجئين السوفييات في الغرب ؛ فهم يعانون صعوبة جمة في التكيف مع
الاضلاع الجديدة ، ويشعرون بوحدة وعزلة أليمتين ، لأنهم يجدون أنفسهم ،
لأول مرة ، خارج النظام الذي تبلوروا فيه ، وفي وضع يُلقى قدرهم بسين
أيديهم .

تعتمد قوة الإيديولوجية الانقلابية أو فعاليتها على قابليتها في جعل أتباعها
يُعاملون وقائع الحياة . فهي تقوم على التضحية بالذات ، والفرد الذي يستطيع ،
في جو من الحرية الفكرية الفردية ، أن يستمد من تجربته الخاصة أحكام
سلوكه ، بمعز ، من ناحية عامة ، عن تقديم ذاته للحركة . تضحية من هذا
النوع هي فعل غير عقلي ، لا يمكن أن يكون نتيجة عملية فكرية حسابية
يُجريها الفرد . لهذا ، حاولت جميع الحركات الانقلابية أن تضع شاشة سميكة ،
بين المؤمنين بها وبين وقائع الحياة ، وهي إنما تفعل ذلك ، لتؤكد باستمرار ،
بأن المذهب الذي تبشّر به ينطوي على حقيقة الحياة النهائية المطلقة ؛ فكانت
الحقائق والوقائع التي يبني المؤمن عليها سلوكه ، لا تشتت من الملاحظة المجردة ،
بل من الكتب المقدسة التي تعبر عن المذهب .

تعتبر قوة الايمان عن ذاتها ، كما لاحظ برجسون ، ليس في تحريك الجبال ، بل في المعجز عن رؤية الجبال . فالثقة التامة بعصمة المذهب أو الايديولوجية الانقلابية ، هي التي تجعل سلوك الانقلابي يستثنى ، عفويًا ، المفاجآت والوقائع السلبية من العالم الذي يحيط به . وهو لا يستطيع أن يعاني خوفًا أو حذرًا أو انقباضًا أو خيبة ، لأنه لا يرى الأسباب التي قد تولد ذلك ، ولا يشعر بوجودها . تشكل الاشياء التي يمكن للفرد أن يعقلها ، أو ان يفكر بها بشكل واعٍ ، جزءاً محدوداً بالنسبة للأشياء التي يفترضها بطريقة لاواعية . نجد في الوضع الانساني لذلك ، أن هناك ضرورة تفرض على العقل الانساني أن يعتمد ، بشكل عفوي ، إيديولوجية معينة مبسطة حول الوجود . نطاق التجربة الانسانية واسع غير محدود ، ومن المستحيل معاناته بأكمله بشكل واعٍ ، أو بدون قاعدة ايديولوجية .

عبر لوتر عن ذلك خير تعبير ، عندما قال : « يجب أن نتمسك بالكلمة الموحى بها في التوراة ؛ حتى لو رأيت جميع ملائكة السماء تأتي وتقول لي شيئاً آخر بخلافاً ، فلن أشك ، ليس فقط بحرف واحد من كلمات الانجيل ، بل لأنني أغلق عيني وأذني ، لأن ما تقوله الملائكة لا يستحق النظر أو السمع . » لا يُحدد قياس فعالية الحركة الانقلابية في عمق فلسفتها أو واقعية حقائقها ، وإن كانت هذه العناصر أساسية ومهمة جداً ، بل في قدرتها على كسب ولاء اتباع يأبون أن يروا أو يسمعوا .

لهذا ، تعطي الحركات الانقلابية الحديثة بعض الكتب والوثائق مثل « رأس المال » ، أو « كفاحي » ، أو « العقد الاجتماعي » ، أو بيان حقوق الانسان ، أو وثيقة اعلان الاستقلال ، القداسة التي تعطىها حركات دينية كالاسلام أو المسيحية للقرآن والانجيل ، بالرغم من أنها كتب ووثائق لم تدع الوحي أو الالوهية . ولكن الحركات الانقلابية تميزها بنفس القداسة ، وتسبغ عليها العصمة ذاتها ليس لأنها معصومة ومقدسة ، بل لأن طبيعة القصد في الحركة الانقلابية تفرض فيها القداسة والعصمة . الحركات تلك تحاول

أن تكشف عن التاريخ والمجتمع في ذاتها ، وابتعاد حقيقة أساسية مطلقة ، تحاول أن تخرج بها عن حدود الزمان والمكان ، لأن القصد النهائي منها هو إعطاء معنى للحياة كحياة ، وللإنسان كإنسان . لذا ، يستجيب على الشيوعي ، مثلاً ، أن يرى أو أن يعترف بأن كتب ماركس هي نتيجة وضع تاريخي معين ، قد تغير وتحول كثيراً بعد ماركس ، وأنه يفرض ، معها صدق تصوير ماركس في حينه ، تعديلات جذرية أو مواقف جديدة أمام التاريخ ، لأن ذلك يعني كفاءة على النقد الفكري ، وطبيعة النقد الفكري ، في تحديد ماركس ، تحول دون التعصب ، وهذا يتنافى مع القصد الذي يبغيه الإنسان من وراء حركاته الانقلاية ، وهو انشاء علاقة مباشرة ثابتة مطلقة ، بينه وبين الحياة . فضعف النقد الفكري الذي يميز الدور الحضاري الحديث ، لا يرجع ، كما يقول البعض ، الى بعض فلسفات الارادة ، كما نجدتها عند فخته ، شوبنهاور ، نيتشه ، سوريل ، جايس ، برجسون الخ ... بل الى ظهور أشكال جديدة من التعصب ، تدور حول أشكال جديدة من المطلق . وإذا استطاعت هذه الأشكال الجديدة أن تتحكم بالمقول التي آمنت أو تأثرت بها ، فالسبب يعود الى ما أصاب الإنسان الحديث من تشكك عام .

يستطيع العصر الحديث أن يردد ، الى ما شاء ، مبادئ النسبية العلمية والاجتماعية والفلسفية ، أو أن يصبح ، كما وصفه ولیم جايس « اللعنة على المطلق » ، ولكن ذلك لن يحمي المواقف الانقلاية الكبرى ، أو يمنعها من مواصلة سيرها وإعطاء التاريخ شكلاً من أشكال المطلق ، كلما أمسى التاريخ بحاجة الى مطلق يسبغ عليه معنى . كان الإنسان دائماً يفتش عن المعنى المطلق في وجوده ، أو في علاقة هذا الوجود بالعالم الذي يحيط به . لقد كان جهشاً فاشلاً ، بيد أن الإنسان ، لم يرَ ، ولن يرى استعالة المجهود وطبيعة الفشل المحتملة فيه . لهذا يمكن ، في الواقع ، تعريف الإنسان بأنه « الكائن التائه » ، كرمز للألماني العليا في المطلق ، التي دغدغت خياله باستمرار دون أن يحقق ذاتها .

*

تفرض طبيعة الايديولوجية الانقلابية على الدرجة الثورية أن تتضاعف وتزداد امتداداً واتساعاً وعمقاً ، عبر تحقيق الحركة الانقلابية ، دون أي سابق قصيم ، وفي كثير من الاحيان ، بالرغم من تأكيدها على اعتدال ثورتها أو انفتاحها . فطالما كانت الحركة الانقلابية — وخاصتها الانقلابية تعني ذلك — تستحق من ايدولوجية مطلقة ، من فلسفة حياة تتخذ صفة المطلق ، تجد نفسها مرغمة على الامتداد الثوري ، أو فيا يمكن أن نسميه « قانون التضاعف الثوري » . ذكرت روزا لكسمبورغ بحق ، في كتابها عن الثورة الروسية ، أن هناك سنة حياة في كل ثورة كبيرة ، تفرض عليها أن تتجه الى الأمام بخطى حثيثة ، فتقدم دائماً العناصر المتطرفة الى الصف الأول ، وإلا تندحر أمام ردة تبدها بها القوى المحافظة . اعترض كاتوسكي على ذلك ، ورأى في هذا الموقف ، خاصة من خصائص الثورة البورجوازية . واتخذ النجلاز نفسه موقفاً مماثلاً في دراسته حول الاشتراكية المثالية والاشتراكية العلمية ، إذ ذكر فيها أن ازدياد النشاط الثوري يقود الى ردة لا يمكن التهرب منها ، وأن هذه الظاهرة تمثل أحد قوانين الثورة البورجوازية .

ينسجم مفهوم روزا لكسمبورغ مع الفلسفة الثورية التي تنبع منها هذه الدراسة ، أكثر من مفهوم كاتوسكي وأنجلاز ، ويكون بالتالي اقرب الى الواقع . الانقلابات الكبيرة واحدة في حقيقتها الأنتولوجية ، وفي امتدادها منها اختلفت في القوى الاجتماعية التي تعبر عنها ، أو الاوضاع التي تنشأ منها ، أو المقاصد التي تسعى اليها ، أو القيادة التي تشرف عليها ، أو النظم التي تسعى نحوها . وهي كبيرة ، لأنها تنبثق من ايدولوجية جديدة ، تدعمها فلسفة اجتماعية شاملة في التاريخ والاجتماع . لذلك ، كان كل انقلاب يتميز بهذا الوضع الثوري العنيف ، أو هذا الفيض الانقلابي القاسي الذي يقتلع كل شيء يعترض سبيله . فالحركة الانقلابية الكبيرة تولد نفسية صوفية تحاول خلق عالم جديد ، فكانت الصفات ، التي تكلمت عنها لكسمبورغ ، اقرب الى تصويرها ، من الصفات التي تكلم عنها كاتوسكي وأنجلاز ، والتي تعتبر ، في الواقع ، عن الحركات

الاصلاحية لا الانتقالية . كان الانقلاب الشيوعي الروسي خير برهان على ما نحن بصده، وخير نقض لمفهوم المجاز وكاتوسكي . اعترف الاخير ان هذا الانقلاب يتميز بدفع ثوري متزايد ، أو بما اسميته هنا بـ « قانون التضاعف الثوري » ، فاعتبر الانقلاب لذلك ، ثورة بورجوازية . إذا كانت الثورات البورجوازية والشيوعية تتبع القانون ذاته ، فماذا يتبقى إذن ، من منطق كاتوسكي ، سوى ما ينطبق على حركات اخرى غير ثورية ، أي حركات اصلاحية ؟ ..

تسأل كل حركة انتقالية نفسها أولاً عن الكيفية التي يمكن بها تجديد المجتمع . كان الجواب يفرض دائماً ضرورة اعتماد إيديولوجية انتقالية ، تنقض التقاليد المعقائبة الماضية التي تشكل إطار الوجود القائم . اما طرق تحقيق الايديولوجية فقد اختلف الانقلابيون حولها . فمنهم من آمن بالثورية طريقتاً اليها ، ومنهم من آمن بالاصلاحية كنهج كافٍ لتحقيقها ؛ بيد أن التجربة التاريخية تعطي تكديماً صارخاً بارزاً للاصلاحية ، وتدل باستمرار على ان النهج الاصلاحي يوازي انكاشاً في انتقالية الايديولوجية أو خسارة لها . لم تستطع الايديولوجية الانتقالية في أية تجربة ثورية ، ان تؤكد ذاتها إن هي خسرت عنصر المطلق فيها ، أي إن هي انكشئت في انتقاليته ؛ كما انها لم تستطع ابدأ ان تصل الى قصدها عن طريق تدرجي بطيء يعتمد الإقناع والحجة ، والتسوية والمساومة . لهذا ، نرى ان « انقلابيين » كبرودون وفورييه وسان سيمون وأوين ، وقد اعتمدوا هذه الطريقة ، يعانون ألم خيبة كبيرة ، من استمرار القوى المفسدة التي سببت ولادة الايديولوجية التي نادوا بها .

لم يكن ينقص هذه الحركات والمواقف عنصر المطلق أو عنصر الشمول في الايديولوجية ، ولكنها جزأت هذا المطلق وقسمته ، وبذلك خسرت نشاطها وحيويتها وإمكان بناء مجتمع جديد .

جمع دان جريفس في كتابه : « ما هي الاشتراكية ؟ » تعاريف الاشتراكية في الفكر السياسي الاجتماعي الانكليزي ، فبلغت أكثر من مائتين وخمسين تعريفاً ؛ وبالرغم من أنها وجدت في بلد ، لم تتخذ فيه الاشتراكية شكلاً ثورياً ،

فإننا نجد قسماً كبيراً منها يعرف الاشتراكية كحركة انقلابية ، لا تقتصر على إصلاح جزائي ، أو تقف عند مجتمع معين ، بل تمتد إلى مظاهر الاجتماع ، فلا تترك مظهراً واحداً دون تغيير ، وإلى الوجود الإنساني ككل ، فلا تترك قطاعاً فيه دون تجديد . رأيت هذه المواقف في الاشتراكية فلسفة حياة عامة ، تعني التقدم الدائم ، وإصلاح العالم ، وسعادة شعبية إنسانية جامعة ، ونشاطاً ثقافياً يشمل جميع الأفراد ، وطريقاً لخلاص الإنسان . يطالعنا المفهوم ذلك في جميع أشكال الفكر الاشتراكي في الغرب ، وهو فكر يميل ميلاً واضحاً إلى اعتبار الاشتراكية « دعوة إلى وضع إنساني تتحقق فيه حرية الإنسانية ، كل الإنسانية ، من البؤس والشقاء ، دعوة تحمل خيال الجنة من السماء إلى الأرض » . وهي في هذا المفهوم « نور في الظلام الذي يحيط بعالم بانس » ، وهي أمل وفرصة لجميع الشعوب ، وحكمة اقتصادية ، ونجاة سياسية ، وحركة دينية . يتضح لنا من ذلك أن الصورة الإنسانية الجديدة ، أو المطلق الجديد ، لم يكن ينقص تلك الاشتراكية . ولكنها فشلت في إرساء قواعد مجتمع جديد ، وكان من أسباب فشلها الأولى ما أجرته من تجزئة للإيديولوجية الاشتراكية الانقلابية كطلق ، أي بسبب نزع انقلابيتها عنها .

تلشأ أهمية الإيديولوجية الانقلابية في وحدتها ككل ، فكانت كل محاولة في متابعة أجزائها منفصلة ، أو الفصل والانتقاء بينها ، محاولة عابثة فاشلة . تحاول الإيديولوجية تحريك الإنسان تحريكاً عفويّاً ديناميكياً ضد الوجود القائم ، وتتمحور في مهمتها فيما إذا استمرت « صورها » متكاملة مترابطة ككل .

لذلك ، كان من طبيعة الإيديولوجية الانقلابية — والحركة التي تأتي تعبيراً لها — أن ترفض الموقف الاصلاحي رفضاً باتاً لأنه بالنسبة لها ، انتهازية مخضة ، وترفض بالتالي الموقف التدريجي والبرلماني ، لأنه موقف يميز الكمال الانقلابي تجزئة مؤودي إلى انفلاخه وغموضه ، ومن ثم إلى اعتناء ثورته . تحتّم التحولات الانقلابية الدعوة إلى صورة إنسانية جديدة ، تستطيع ، بعنفها الثوري ، أن

تكشف عن أعمق مشاعر الفرد وعواطفه ، وأن تضعها في خدمة المعركة التي تخوضها في هدم وتدمير الوجود القائم ؛ فهي تحتاج إلى تعصب كلي كي تستطيع أن تحفظ شخصيتها في كفاحها ضد ذلك الوجود ؛ ذلك التعصب الذي يتطلب بنار الايمان الانقلابي هو الذي حفظ فردية كل حركة انقلابية ، من المسيحية في طورها الديناميكي طبعاً ، حتى النازية . ليس رفض المصالحة مع الوجود القائم ، اذن ، شرطاً في نجاحها ، بل هو خاصة من خصائصها الاولى . لقد كان لجميع تلك الحركات أن تلقى قبولاً من النظام القائم ، فتعامل بالحسنى والاعتدال بدلاً من الاضطهاد والشدة ، لو أنها رضيت أن تتخذ موقف المصالح . ولكن ذلك يعني نهايتها ، فعملت على عزل ذاتها عن المجتمع ، وأثارت بذلك الريبة ، ثم الاضطهاد ، وفي الريبة والاضطهاد ، وجدت العامل الاول في حفظ شخصيتها وتبورها . نجد ، في عبارة سوريل ، أن في هاته الحركات « حكماء » يدعون الى المصالحة ، وينتمون بالجنون من لا يقبلون بها ، من تارطوليان الى لينين ، ولكن المجانين هؤلاء هم الذين نجحوا وليس الحكماء ، وهم الذين عجزوا التاريخ بتعصبهم ، وليس المبشرين بالاعتدال .

الايدولوجية الانقلابية الماثلة في حركات كهذه ، هي « كالحركة » في الفلسفة البرجسونية يستحيل تحويلها الى مجموعة من الأطوار او الدرجات في حدود مكانية ، بل يجب الالتحام فيها حدسياً او شعورياً ووجدانياً ، عن طريق معاناتها ككل ، في فيضها الذي لا ينقطع او يتقطع ، لاث فعاليتها تزول ان رضينا بتجزئتها الى اقسام او قطاعات ؛ يمكن القول اذن ان الايدولوجية الانقلابية تتجاوز البرهان ، وتفرض ذاتها ، ولا تحتاج الى حجة في تأكيد ذاتها ، لانها اولاً حياة ، والحياة لا تأبه بأدلة باهتة . تساءل ماكس شلر مرة : من الذي وهو في عقله الطبيعي ، يطالب ببراهين عقلية لوجود اللون ، بدلاً من رؤيتها ، او لوجود الاصوات بدلاً من الاستماع اليها ، او لوجود الرائحة الطيبة بدلاً من شمها ؟ الايدولوجية الانقلابية تجربة انسانية ، والبرهان يُطلب منطقياً من احكام أو مقاييس تنبع من التجربة أو

تنشأ حولها ، لا عليها .

الايديولوجية الانقلاية المحدد ، كما تترامى لاتباعها ، جميع الاشياء ، وتضمها كلها في ترابط عام وتجمع بينها ، ولا تكون هي ذاتها مشروطة بشيء ؛ تقدم تفسيراً لكافة المظاهر الاجتماعية التاريخية ، لانها تبرز ذاتها بذاتها . فهي ، في نظر الحركة الانقلاية ، قاعدة تشتق منها القيم ، وتتفرع منها التفسير ، لانها هي ذاتها لا تشتق او تتفرع من شيء ، وهي تعتبر الاشياء الاخرى ادوات ووسائل في خدمتها . يسمي العالم بدونها حركة عرضية صدقية دوماً تبرز او معنى .

مظاهر الحياة التي تحيط بنا متغيرة زائلة ، والحياة قصيرة عابرة . لذلك ، يحسن الفرد دوماً للرجوع الى شيء ثابت لا يتغير وراء الواقع المتحرك ، ويكره تركيز قيمه النهائية في حقائق زائلة كراهية عفوية . فهو يعطي الايديولوجية الانقلاية صفة المطلق ، ويجعل منها حياة تتجاوزها ، وتتجاوز المظاهر والوقائع التي يدور فيها .

تشكل تلك الخاصة ، خاصة المطلق ، قوة الحركة الانقلاية . اننا نستطيع أن نرى ذلك ، وندخل عليه بشكل آخر ، عندما تنتقل الى صعيد الفكر الفردي ، صعيد المفكرين الخلاقين المبدعين ، الذين كان لهم الأثر الأول في فكر الانسان ، فنرى أيضاً أن فكر هؤلاء كان أداة نظرية أساسية جامعة ، يحاول التعبير عنها وايضاها . فهو فكر خضع لمفهوم محدد مطلق نظر الى الانسان بشكل شامل ، وحاول أن يفسر سلوكه ومظاهر الاجتماع ككل . يتضح هذا جلياً في يونج ، أدلر ، فرويد ، شوبنهاور ، جايمس ، دركهايم ، سبنسر ، برجسون ، نيتشه ، فخته ، هيجل ، كونت ، سوروكين ، اشبنجلر الخ ... وغيرهم من مئات المفكرين . كان أصدقاء فرويد يتندرون معه بالقول إنه لم يتعلم قط كيف يكمل العد بعد الرقم ٢ ، أي أنه كان ينظر الى الحياة دائماً بثنائية تامة ؛ تصمد نظريته في جهة ، وفي جهة أخرى تترامى النظريات الأخرى جميعها . لا يقتصر هذا الوصف على فرويد فقط ، بل يتجاوزها في

الواقع الى كل مفكر أو فيلسوف كبير .

في عام ١٨٤٦ ، كتب برودون يجب ماركس الى دعوته المساهمة في منظمة تجمع الشيوعيين في مختلف البلدان : « نعم لتعاون بشق الوسائل في الكشف عن سن الاجتماع ، وعن النهج الذي تعمل فيه ، وعن أفضل الطرق في تحريرها ؛ ولكننا بعد أن اطرحنا كل تفكير قبلي تعصي ، يجب ألا نخل تعصباً جديداً في ذهن الشعب » . نسي برودون أن كل حركة انقلابية تحتاج الى مثل هذا التعصب ينشأ في طبيعة ايدولوجية انقلابية كطلق ، فخر معركة مع ماركس .

تمتد الايدولوجية الانقلابية بديناميكية هائلة ليس باستطاعتها أن تتوقف قبل تحقيق مجتمع جديد على صورتها . كانت سياسة التهدة الخاطئة التي اتخذها الغرب مثلاً تجاه النازية أولاً ، ثم تجاه الشيوعية عند انتهاء الحرب ، نتيجة عجز فاضح عن فهم ديناميكية الانقلابات الايدولوجية . فلو كان من الممكن تهدئتها ، لما كانت الانقلابات تمثل ذلك التحول العقائدي ، الذي يشكل المنصر الأساسي في منجزاتها .

الأيدولوجية الانقيادية أمام الوضع الانساني

بعد ان رأينا في الفصل السابق ، ان كل ايدولوجية انقلابية تقدم نفسها كمطلقة ، بقي ان ندرس جذور هذه الخاصة ، التي تنشأ ، أولاً ، في نسبية عامة تسود جميع مظاهر السلوك والاجتماع والتاريخ ؛ وثانياً ، في متناقضات أساسية كبرى ينطوي عليها الوضع الانساني . فكل ايدولوجية انقلابية تجد ذاتها مكروهة على تجاوز ذلك ، مضطرة الى اعطاء الانسان مخرجاً وحلاً ، لما تولده فيه هاته النسبية وتلك المتناقضات من خيبة وتمزق وألم .

بين النقد التاريخي وعلم الانسان الحديث ان ليس هناك من تقليد انساني استمر دائماً ، وان العادة هي القاعدة الوحيدة للأخلاق والقيم ، وان ليس هناك من عمل انساني لم يُدر في بعض المراحل او ينقض في مراحل أخرى ، وان مقاييس سلوك الانسان مقاييس موضوعية . ولكن التجربة الانسانية تدل ، من ناحية أخرى ، على أنه يستحيل على الانسان ان يعاني الحياة دون

الايان بحقيقة مقاييسه غير المشروطة وموضوعيتها ، التي يهبط بدونها الى وضع يتمزق فيه ، ويتعثر في حال تسودها الفوضى ، ويشعر شعوراً أليماً بهوة واسعة تفصل بينه وبين العالم ؛ لذا ، يصعب عليه ، انسانياً ، أن يقبل بنتائج النقد التاريخي وعلم الانسان .

يقول انجاز ، في بحثه « حول نهاية الفلسفة الالمانية الكلاسيكية » ، ان الحاجة التي كانت تشغل الفلاسفة هي بناء سيستم ينتهي في مطلق ما . ولكن السيستم كان دائماً فانياً ، لانه ينبثق من تشوق العقل الانساني تشوقاً لا يعرف الفناء ، نحو التقلب على جميع المتناقضات وتجاوزها ، واذا أمكن تجاوز تلك المتناقضات ، فأننا ننتهي الى حقيقة مطلقة ، وهذا يعني ان التاريخ يجد نهايته . غير أن التاريخ يجب ان يستمر ، وان كان لا يجد هناك شيئاً يصنعه ، وهذا ايضاً يعني تناقضاً آخر جديداً لا يمكن حله . مهمة الفلسفة في هذا المعنى ، تفيد ، في الواقع ، أن فيلسوفاً واحداً يحقق ما لا يمكن تحقيقه ، الا عن طريق الانسانية كلها في تقديمها الدائم ، مما يشير ، بكلمة اخرى ، الى نهاية كل فلسفة من هذا النوع . وهذا بدوره يعني اننا نعماني حقائق نسبية فقط ، نتابع تحقيقها في أوضاع وأطوار تاريخية معينة ، اما الحقائق المطلقة فيجب تركها جانباً ، لانه ليس باستطاعتنا الكشف عنها او الوصول اليها .

كان انجاز على حق في نقده الفلسفي ، وعلى حق في الاستنتاج العام الذي وصل اليه ، من ناحية فلسفية مجردة . ولكن الوضع الانساني لا يحاول ان يجد حركته تبعاً لحقائق الفكر الفلسفي المجرد ، بل يعتمد الفكر ذاك في حل متناقضاته الاساسية . ويشكل اللجوء الى ايدولوجية تعتمد حقيقة مطلقة اسلوب المتناقضات الاول في تحقيق حلها . نجد البرهان في ماركسية انجاز نفسه . فهي ليست احدى الفلسفات المحدودة ، بل فلسفة تختم الفلسفة ، وكشفت عن حقيقة التاريخ النهائية .

تقع القيم جميعها فريسة العدم ، ما عدا قيمة إعطاء التقسيم . فالتأكيد الوحيد

الذي يبقى للانسان هو الحكم بأن كل قيمة أو مبدأ هو نسبي زائل . ولكن
الايديولوجية الانقلابية تتجاهل النسبية ، ترفعها وتؤكد عليها كطلق .
ضعفاء الارادة لا يُسحقون بهذه الحقيقة ، كما كتب نيتشه ، لأنهم ، في الواقع ،
لا يعمونها .

جميع المواقف الفلسفية أو العقائدية ، مواقف نسبية ، لأنها تتبنى ناحية
واحدة فقط من الوجود . فتعقّد الواقع الخارجي تعقيداً لانهائية له ، يجعل من
المستحيل قيام ايديولوجية واحدة تعبر عنه كله ، يجميع مظاهره وقواه
واتجاهاته ، ليس لأنها نتيجة عوالم ذاتية منفصلة ، بل لأننا نعاني ونترجم قسماً
معيناً فقط من ذلك الواقع الخارجي غير المحدود ، الذي يحيط بنا . فالايديولوجية
هي إدراك للعلاجيم يعمل به فرد أو جماعة في وضع تاريخي خاص . إنه إدراك
يتأثر بالعلاقات الاجتماعية التاريخية التي تحيط به ، ويتأرجح مع التراث الثقافي
الذي يكن وراءه ، ومع الطور الاجتماعي السياسي الذي يرافقه . لذا فإن
حسن الفرد الايديولوجي ينمو ويتغير بنمو تلك الروابط .

فاذا كانت جميع المواقف الايديولوجية إذن مرتبطة ومشروطة بالخارج ،
يصبح من المستحيل الاقرار بحقيقة مطلقة ، وتصبح الحقيقة نسبية ، ونعجز
عن الوصول ، كما تريد العقلانية مثلاً ، الى معرفة غير محدودة أو مشروطة .
هذه النسبية الايديولوجية تجعل من المستحيل معرفة الواقع ككل وبشكل
نهائي ، وما من منطق يستطيع أن يلغي هذه النتيجة . إنها نسبية لا تتطور
بتجمع مستمر لمعرفة الواقع ككل وبشكل نهائي ، بل تدور على محورها
النسبي ؛ كما أن مجموعة هذه الحقائق الايديولوجية النسبية لا تشكل ، في مجموعها ،
معرفة كلية متكاملة . فإضافة النسبي الى النسبي لا تمثل مطلقاً بل مجموعة من
المواقف النسبية . فكل ما نعرفه عن المجتمع والتاريخ هو بالضبط ما نضعه في
التاريخ والمجتمع ، كي نجعل إدراكها ممكناً ، وهو أولاً المواقف الايديولوجية
التي نتطلع منها الى المجتمع والتاريخ ؛ فيستحيل على الفكر الفلسفي إذن ،
أن يزعم معرفة مطلقة . كان اوجست كونت يقول : « ليس هنالك من خير

أو شر مطلق ، فكل شيء نسبي ؛ تلك هي الحقيقة الوحيدة المطلقة .
يبني القول بأن القيم والمعتقدات نسبية على صعيدين ؛ الصعيد الاول ، يعني
أن المذاهب والأفكار والمقاييس تختلف من مجتمع الى آخر ، من عصر الى
عصر ، من ثقافة الى ثقافة . فهي نسبية بالنسبة للمجتمعات التي تظهر فيها .
هوذا المعنى الاول البديهي ، وهو معنى لا ينكره حتى أتباع الاخلاق والقيم
الموضوعية المطلقة ، من افلاطون الى هيجل . وفي الصعيد الثاني ، يتجاوز
المعنى النسبي هذا المضمون ، ويشرح ان الاخلاق والأفكار والقيم السائدة في
مجتمع ما هي صحيحة بالنسبة للمجتمع ذاته ، أي أنها لا تحتاج الى تبرير
خارج ذاتها ، لأنها تبرر ذاتها بعلاقتها الفعالة مع المجتمع الذي تسوده . لا
يقتصر الامر في هذا الصعيد على الاعتراف بمعتقدات وأفكار مختلفة ، في
مجتمعات مختلفة ، بل يتجاوز ذلك الى القول بأن هذه المعتقدات والأفكار
صحيحة وحقيقية في المجتمعات التي تنفتح لها ، مما يؤدي الى أن ليس هناك
أي مطلق عام يكن وراء المعتقدات المحلية المحدودة ، أو أية مقاييس عامة
يمكن الاعتماد عليها في تقييم أعمال ومسالك الناس ، في مختلف المجتمعات
والثقافات .

كان العصر الحديث كله تأكيداً للنوع الثاني من معنى النسبية ؛ فمن هوبز
الذي حدد الخير بأنه كل شيء يُسعد الانسان ، والذي سجل تحول الأخلاق من
الصعيد الموضوعي حيث وجدت أثناء العصور الوسطى ، إلى الصعيد الذاتي في
ابتداء العصر الحديث ، الى الماركسية التي جعلت الأخلاق والقيم تعبيراً عن
علاقات طبقية إنتاجية متغيرة ، الى شوبنهاور ونيتشه وكنت ، الى اللاعقلانية ،
والبراهماتية والبرجسونية والوجودية ، والى دعاة الوضعية الحديثة من أمثال
كارناب ، وأيار ، وشيلك الذين توجهوا هذا الاتجاه الخ ... نجد أن العقل
الحديث قد جرّد القيم من طابعها المطلق والموضوعي .

يتركز النقد الأساسي الذي يوجهه الفيلسوف جاك ماريتمان ، في كتابه
« المذهب الانساني الصحيح » ، للثقافة العلمانية والايديولوجية الليبرالية ، على

العنصر النسبي فيها . لقد كتب بأن الناس ، كي يؤمنوا بقيم ما ، يجب أن يقتنعوا بأنها لا تتركز على مصالحهم الشخصية أو في علاقات ونظم المجتمع القائم ، بل تمثل شيئاً يتجاوز مجتمعاتهم ، شيئاً ثابتاً خالداً لا يتغير ، لأن تبرير السلطة الاجتماعية أو الأخلاقية ، يجب أن ينبثق من مصدر يقنع الناس بأنه أعلى من ارادتهم أو ارادة حكامهم . غير أن مارتان يخطئ هنا في نقل سلوك الناس العفوي الى صعيد الادراك الفكري ، والخلط بين الواقع السيكلوجي والواقع الفلسفي ؛ فيفترض أن ما نراه عن طريق الفكر الفلسفي ، هو ما ينطوي عليه السلوك الانساني اليومي . فالليبرالية مثلاً لم تفترض نسبيتها ، ولم تعترف أو تبشر بها . انها ، على نقيض ذلك ، تجاهلت العنصر النسبي ، وقدمت ذاتها كشيء ثابت خالداً لا يتغير ، أي كطلق جديد . ثم عندما ينكشف العنصر النسبي فيها ، فإنه يتبدى أول ما يتبدى للفكر الفلسفي .

ان الايديولوجية الليبرالية وجميع الانقلابات الأخرى الزمانية الحديثة لم تنقض أو ترفض الحقائق الخالدة التي تكلم عنها مارتان ، وربط بها قيام اية ثقافة صحيحة ، ولكنها عدلت قاعدتها وغيّرتها . فدعاتها وأتباعها آمنوا بأن الفلسفة الجديدة التي يعتمدون عليها تعبر عن طبيعة الانسان ذاته ، وعن طبيعة المجتمع والتاريخ كما هي ، ولذلك ، بقيت ثابتة لا تتغير في فرضياتها ومبادئها وقوانينها الاولى . كانت حقائقها من النوع المطلق الثابت الذي أراده مارتان ، لأنها لا تقتصر على دور تاريخي أو مجتمع معين ، بل تمتد الى التاريخ كله تنطبق عليه ككل .

كتب ديلسي مرة بأن « الحقائق » لا يمكن أن تتحول الى « حقيقة » ، وأن الحقيقة ، في طبيعتها الذاتية ، نسبية . وأكد هـاين : « أن التغير هو الشيء الوحيد الخالد ، وأن ليس هناك من شيء مستمر دائم سوى الموت » ، وذكر ماركس في « فقر الفلسفة » أن الشيء الوحيد الذي لا يتغير هو الحركة المجردة . وهكذا دواليك ...

*

يعتبر هذا الموقف الفلسفي ، الذي ينبع من نظرة نسبية ، تجد قاعدتها في التاريخ ، في الواقع ، عن معنى مطلق ، لأنه يقيم التاريخ نفسه مطلقاً ، يرجع اليه حقائقه النسبية . يمكن أن نلخص تنظيم شتى المواقف المختلفة ، أو الحقائق النسبية التي تلوح في ابتداء الأمر ، وكأنها فوضى ، في كل منسجم عام .

هذه النسبية هي من أهم المبادئ التي حملها العقل الحديث ، وهي من أهم الخصائص التي تميز المظاهر الاجتماعية الثقافية . ولكن هناك واقعاً إنسانياً آخر يدلّ بوضوح على أن الإنسان ، عبر التاريخ ، عاجز دائماً عن معاشية النسبية تلك . لقد كان يحاول دائماً أن يتجاوزها ، بله ان يسودها . فكما نحيل الناس أنهم يستطيعون أن يحبوا دون شكل من أشكال المطلق ، ازدادت ، في الواقع ، حاجتهم الى هذا العنصر . فمن ناحية موضوعية ، ومن ناحية تاريخية اجتماعية ، يرى الإنسان نفسه مضطراً الى الاعتراف بأن ليس هناك من حقيقة مطلقة يمكن الكشف عنها ، بيد ان ذلك يولد فيه ، من ناحية إنسانية ، شوقاً يائساً بالرجوع الى مطلق ما ، فيرى نفسه يحن الى ظهور حقيقة مطلقة تمكنه من التمسك بها . يحاول ، بدافع دياكتيكي محض ، أن يصل الى نقطة ثابتة تخرج عن الاطار النسبي فلا تخضع له .

إن نسبية خواصنا الفكرية ومقاييسنا الاخلاقية هي من أهم الوقائع التي يجب أن نذكرها دائماً في دراسة الوضع الانساني . كان برجسون ، على ما أظن ، أول من نبّه الى وجوب اعتبار العقل ، على ضوء المبادئ التطورية ، أداة تكيفية ظهرت بشكل تلقائي ، ودون أي تدبير خاص ، بغية استخدام ملائم للواقع ، وللحالات والاحداث التي تحيط بنا ، لا للكشف عن الحقيقة ذاتها .

ينطبق الشيء ذاته على الايديولوجية الانقلابية . فهي موقف بمعنى بعلاقات معينة خاصة في وضع زماني مكاني خاص . وهي لا تعالج العلاقات الانسانية كل العلاقات ، أو الواقع كل الواقع ، أو وضع الانسان بشكل مجرد . ذلك يعني بدوره أن تغيّر الوقائع والعلاقات ، أو بالأحرى التحولات التي تحدث

فيها ، تفرض حدوث مواقف انقلابية متتابة ، يحاول كل منها أن يعمل على إيجاد حل جديد لمتناقضات تلك الوقائع والملاقات في وضع معين . باستطاعتنا القول إذن ان الموقف الايديولوجي الانقلابي هو أداة العقل الانساني في المفهوم البرجسوني ، أي في اجراء تكييف الانسان وحل المتناقضات المستمرة التي تولدها صيرورة وضعه الدائمة . ليس العقل واقعاً ثابتاً ، بل ظاهرة متطورة متحولة ، وكذلك أيضاً الموقف الانقلابي ، فهو لا يحمّد نفسه ولا يعرف الحل النهائي .

ليس هناك من مطلق يمكن للانسان أن يكشف عنه ، والمطلق الوحيد الذي يستطيع الانسان التأكد منه هو التوق نحو المطلق . لا يستطيع الانسان أبداً أن يحقق كلاً ذاتياً نهائياً ، أو تكاملاً في أي صعيد من وجوده أو نشاطه . لا شك أن النسبية تلك واقع صارخ يسود الوضع الانساني ، يستحيل رفضها أو التنكر لها من ناحية علمية ، ولكنها لم تكن أبداً قاعدة للسلوك الانساني ، وكانت تتعارض مع نزوع القيم والعقائد التي توجه السلوك ناحية الثبات والاستمرار ، فأمست كل ايديولوجية انقلابية – والعصر الحديث عصر هذا النوع من الايديولوجية – تتجاوزاً لهذه النسبية ، لأن هدفها الأول هو الكشف عن معنى التاريخ ، أو الوضع الانساني ككل ، والكشف عن سره وحقيقته النهائية ، ثم إقامة وحدة بين التاريخ والانسان فتحولّه من جزء آلي أو ذري ، الى قوة تتحكم في مجرى الأحداث . لذلك ، نجد أن العنف كان يرافق المواقف الانقلابية دائماً ، لأن تحويل النسي الى مطلق يعني ارغام الأشياء والأفراد على الانضباط في صورة الانقلاب ، أي في صورة تتجاوز حدود امكانات الواقع ، بما يولد ، بدوره ، الهدم العنيف .

ترجع انقلابية كل ايديولوجية الى ارتكازها على مبدأ أساسي ، تحاول به أن تقسر كلية الوضع الانساني . وبما أن هذا المبدأ يضيق عادة وضرورة بهذا الوضع الذي يتجاوزه، وبما أن النواحي أو المظاهر الأخرى التي لا يضبطها لا تموت أو تزول ، لأنه يرفضها أو يتجاهلها ، بل ترجع وتحاول فرض ذاتها،

فان الانقلابية الايديولوجية ، وان استطاعت أن تفرض ذاتها في ابتداء الأمر ، فانها تميز عن الاستمرار طويلا ، فتجد نفسها مضطرة في النهاية الى المساومة مع القوى التي بقيت خارجها ، وبذلك تُفسح المجال لظهور ما يناقضها ، ويزيلها نهائيا . تلك هي قصة الحركات الانقلابية في التاريخ ، وهي قصة تتميز بتزايد محزن أليم ، يشكل في الوقت ذاته أكثر متناقضات الوضع الانساني حدة .

هذا النزوع الى المطلق في الايديولوجية الانقلابية يعبر عن شوق الانسان الى الخلود والمعنى في وجوده . تلك خاصة رافقت ، في شطرها ، الانسان في شق أطواره وهو يحاول أن يتجاوز متناقضات الحياة وعمدية التاريخ . فإمام العمدية التي لا تظهر أي اعتبار له كفرد ، وإمام متناقضات الوضع الانساني والحياة التي تبعثه ، وتجزئه ، ولا تتكشف عن أي معنى عام ، يشور الانسان ويتمرد ويحاول اعطاها قصداً ومعنى .

*

تكن المتناقضات الأساسية ، التي ينطوي عليها الوضع الانساني ، وراء كل ايديولوجية انقلابية ، في نزوعها الى المطلق ، أو في اتخاذها موقفاً مطلقاً أمامه . فجميع محاولات الانسان الأساسية ، وليس فقط سلوكه الايديولوجي الانقلابي ، تميز عن صراعه معها وشوقه الى تجاوزها . يرى فروم أن أي مجتمع أو نظام أنشأه الانسان ليس سوى «محاولة» في حل التناقض الأساسي في وضعه ، ذلك التناقض الذي يجعله يشعر بأنه ، في آن واحد ، جزء من الطبيعة ومنفصل عنها . انه كحيوان ، يتميز ببعض الحاجات الفيزيولوجية التي يجب أن تجد حلا ، وكلإنسان يتميز بالخيال والعقل والوعي . نجد ، في هاتين الناحيتين ، الأوضاع الاساسية التي تميز وضعه ؛ لذا فادراك تركيبه النفسي يجب أن يبنى أولاً على تحليل حاجاته التي تتنبق من أوضاع وجوده . أما هاتئ الحاجات فخمسة في رأيه : الحاجة الى التجاوب الانساني ، الحاجة الى تجاوز وضعه ، الحاجة الى جذور أو الى تأصل في الوضع الانساني ، الحاجة الى ذاتية ،

والحاجة الى إطار عقائدي .

تجد هذه الحاجات كلها تحقيقاً في الايدولوجية الانقلابية التي تحاول دائماً ان تحقق نجاحاً اصيلاً ، أن تجعل الانسان يتجاوز وضعه ، أن تعطيه جذوراً في الوضع الانساني ، أن تلمي فيه ذاتية محددة ، وان تعطيه مرجعاً عاماً يقيس به الحياة . وهي ، ان استطاعت ذلك ، فلأنها تعتمد تفسيراً مطلقاً للوضع الانساني ، اي تفسيراً يكشف عن حقيقته النهائية ، او ما يمكن ان نسميه بالطبيعة الاساسية التي تسوده .

الانسان كائن متناه ، يرى نفسه خاضعاً من جهة للحيوان ، لأحداث وضرورات الطبيعة ، ويتميز من جهة أخرى بالحرية والقدرة على تصور عالم لانهائي . من جهة ، يعي الموت ويخضع له ، ويتجاوز من جهة ثانية الموت ويتنكر الخلود . مشكلته فريدة ؛ فهو كائن يعيش وجدانياً وغريزياً في آن واحد ، محدود ولكنه يحس اللانهاية في نفسه ؛ آني ، ولكنه في شوق دائم الى اللامحدود ؛ يرى نفسه ممزقاً بين العلم والضمير ، بين القوانين المادية والقوانين الاخلاقية ، بين العمل والتأمل ، بين الذات والعالم ، بين الضرورة والحرية ، بين الموت والخلود ، بين الفكر والارادة ، بين العقل والمشاعر ؛ ويرى ايضاً ان نمو احد الطرفين يتم بشكل معاكس للطرف الآخر ، وان ازدياد او اتساع الواحد لا يقارب او يوحّد بين الاثنين ، بل يجعل الطرف الآخر اكثر بُعداً او هامشية ، وأقل قيمة من الآخر . لهذا لم يكن من الغريب ان نرى ان المتناقضات الاساسية في الوضع الانساني قد قادت كثيرين من المفكرين ، من أمثال قابر ونيتشه اللذين حققا درجة عليا من الوعي ، دون ان يجدوا حلاً لها ، الى انهيار عصبي او الى الجنون .

هذا ما جعل هيجل يرى ان الفلسفة تنشأ من متناقضات شاملة جامعة تسود الوضع الانساني ، وتجعل تاريخ الفلسفة تاريخ متناقضات اساسية بين العقل والارادة ، بين الروح والجسد ، بين الادراك والايمان ، بين الحرية

والضرورة . انها متناقضات ظهرت حديثا بوضوح اشد بين العقل والحس ، بين الذكاء والطبيعة ، بين الذاتية والموضوعية .

تظهر عظمة سارتر في محاولته التمييز عن الميل الاساسي في توحيد ثنائيات او متناقضات الوضع الانساني ، التي كانت تسود الفكر الغربي ، كثنائية المثالية والمادة ، او العقل والمادة ، ثنائية الحقيقة والمظهر ، ثنائية العقلانية واللاعقلانية ، ثنائية الحتمية وحرية الارادة .

رأى فرويد أن هناك ثلاثة مصادر لآلام الانسان : قوى الطبيعة المتفوقة علينا ، الانحلال كمصير لأجسادنا ، عجز وسائلنا في تنظيم العلاقات الانسانية في العائلة ، وفي المجتمع ، وفي الدولة ؛ ولكن الوجه الآخر الذي نسي فرويد أن يعلنه هو أن تلك المصادر تولد الألم للإنسان ، لأنه كائن يحاول أن يسود قوى الطبيعة فيعجز ، ويحاول أن يسود الموت وانحلال الجسد فيعجز ، ويحاول أن يوحد بين العلاقات الانسانية فيعجز .

يصح تعريف الانسان بالكائن الثنائي . فهو شبيه بالآلهة من جهة ، وهو قرين الحيوان من جهة أخرى . كشف كثيرون من المفكرين ، أمثال دوستوفسكي ونييتشه وكياركجارد ، ومن قبلهم باسكال ، عن هذا التناقض ، وعبروا عنه بألم . الانسان كائن غير كامل ، ينطوي على مظاهر ضعف كثيرة ، ولكنه يحمل في الوقت ذاته امكانيات كبيرة في توسيع كاله ؛ فهو كائن غير ثابت ، غير محتوم في حالة معينة ، فهو اذن كائن متحول ، يحاول أن يتجاوز ذاته . تدور مأساته دائما حول فشله المستمر في محاولاته الدائبة الدائمة بهذا الشأن .

نجد هاهنا الجذور النهائية التي ترجع اليها الايديولوجية الانقلابية ، الجذور التي تتجاوز الاسباب التاريخية الاجتماعية السياسية المباشرة التي نشأ منها ، والتي قد ترجع الى ما ينطوي عليه الوضع الانساني ذاته من متناقضات ، ومن مشاكل وأزمات ، ومن مأس وآلام ، ومن علامات استفهام ، أو قد تعود الى متناقضات ذاتية داخلية ، أو الى ميل الفرد في تجنب الموت ، أو الى حينته

العميق الى شيء ثابت ، أو الى الخلود ، أو الى تجاوز ذاته . بيد أنه يصعب في الواقع ، التمييز بين الطرفين ، أو اعتماد الواحد دون الآخر . ان عدداً كثيراً من الفلاسفة والمفكرين وجدوا في المتناقضات تلك أسساً أولى لكل معرفة ، ولكل فلسفة ومذهب .

تعيش الفلسفة ، من افلاطون إلى هوبتيد ، في ظل هذه المتناقضات الاساسية ، من فرح وحزن ، من خير وشر ، من وضوح وغموض ، من وحدة وانفصال ، من ثبات وتغير ، من حرية وحتمية ، من تعدد ووحدة ، من عظمة وتفاهة ، من الله والعالم . تتجمع مثل الانسان حولها ، بينما يظلّ العالم دائماً فريسة الالغاز التي تنطوي عليها .

عبّرت السورّيالية خير تعبير عن ذلك الازدواج وتلك المتناقضات التي تسود الوضع الانساني . فعلى سبيل التمثيل فقط ، أذكر الصورة التي أعطاها لوتريامون في شخص مالدور ، الذي يمثل ، في الواقع ، البطل السورّيالي بشكل واضح . فهو إنسان لا يزال قريباً جداً من الامور التي كانت يشارك فيها في الوجود الحيواني . فهو في وسط الطريق ، بين نوعين من الكائنات ، الكائن المادي المحض ، والكائن الروحي المحض . وهو موزّع بين مادة وروح ، يمتد في نفس الوقت باتجاهين ، نحو الله ونحو الحيوان . وبما ان لوتريامون يُريد إظهار الناحية السفلى ، ولا عجب في ذلك ، والعصر يدور حول هذا المحور ، فقد ركز اهتمامه عليها ، وجعل بطله يعبر عن غرائز الشر أكثر من ميول الخير والاتجاهات الروحية . وهذا يعني أن مالدور يشعر أنه اقرب الى الحيوان ، الى الشر ، الى القسوة . فهو يعيش من الحيوان ، ومن الشر ، ومن القسوة . ولكننا نراه من جهة اخرى يتألم من تحوله الى حيوان ، بينما تدفعه ذاكرته الى التشوّق لتقليد ومساواة الله . تلك التناقضات السورّيالية التي تتأرجح بين قطبين : المادي الحيواني ، والروحي الإلهي ، تمثل تأرجح الوضع الانساني ذاته .

يرى الانسان بعقله ويحيا بشاعره ، فينشأ تنافس أليم بين الاثنين . إن

الحياة شيء ، والمعركة شيء آخر ، ومن الجائز القول بأن كل شيء حي ليس فقط لاعقلانياً ، بل ضد العقل ، وإن كل شيء عقلاني هو ضد الحياة . هذا التناقض هو ، حسب رأي أوثامونو ، مصدر الحياة كمأساة .

يحد الإنسان نفسه مخلوقاً دون إرادته ، وكائناتاً تُقذف به الى العالم دون علم منه ، ينظر الى ما حوله ، فيرى القوى المناوئة له ، يتطلع الى ما يحيط به فلا يرى انسجاماً أو وضوحاً في الاشياء . ولكنه في الوقت ذاته يحس بميل الى الكشف عن هاته القوى ، عن معنى تلك التناقضات ، عن معنى وجوده ، عن التاريخ ومآله . من هذا التناقض بين وضع الانسان في العالم ، وبين شوقه الى تفسير العالم ، تنشأ المشكلة الاخلاقية الميتافيزيقية في تحديد علاقة الانسان بالعالم ، التي يحاول الانسان فيها أن يحرر وجوده من التناقضات ، وأن يحقق الوضوح والانسجام والمعنى ، حيث لا يرى وضوحاً أو انسجاماً أو معنى . إن أكبر حاجز يحول دون الانسان ودون الإبداع والخلق ، دون المواقف البطولية ، هو في الانقسام الذاتي الذي يعانيه . فالإنسان المنقسم على ذاته يعني ذاته كفكر أو كشخصية ، ولكن ليس كقوة دافعة ، وشوق ملغ الى الحياة وسيادتها . الايديولوجية الانقلابية هي الطريق الى تجاوز ذلك الانقسام الذاتي ، والى التأثير في الحياة وسيادتها .

إن أكبر أضرار الانسان هي تلك التي تتميز بمحدّة ذاتية كبيرة ؛ وأشدّ اعدائنه هي تلك التي ينقصها القصد ، وتضيع عن إرشاد القصد الكبير ، وتخطط في فراغ لا يعرف وضوح الاتجاه . في هذه الفترات يعاني الانسان ذاته « كفراغ » ؛ أما في الفترات الاولى ، فانه يتجاوز ويعلو على الفراغ ، فيحس بأنه جزء من الحياة ، أو من قوى الخلق فيها ، وأنه حركة دافقة من الامتداد الذاتي .

*

يهرب الانسان ككائن عقلاني من الوضع الخارجي الطبيعي الذي يحيط به ، ولكنه يعجز عن التحرر منه ، لأنه يستمر جزءاً من العالم الذي يعبه . فهو كائن يستطيع أن يؤكد دنيا وجدانية باطنية مستقلة عن هذا الوضع ؛ ولكنه لا

يستطيع أن يخرج من معاناة العالم كشيء ثقيل مظلم يرهقه ويمزقه .
تري سمون دي يوفوار في تأملها للمجتمع الحديث أن الناس يشعرون
فيه ، أكثر من أي وقت مضى ، بوضعهم كلفز . فهم ينظرون الى الانسان
كقصد مطلق ، يجب ان يتجه كل شيء اليه ، ولكن الضرورات العملية
تفرض عليهم ان ياملوا بعضهم البعض كأدوات وأشياء . ثم انه كلما اتسعت
سيادتهم وزادت ، وجدوا أنفسهم تحت رحمة قوى لا يستطيعون ضبطها .
فعلى الرغم من انهم أسياد القنبلة الذرية ، ترى أن هذه القنبلة قد أصبحت
تهدد بتدميرهم .

أما في كلامها عن المجتمع الشيوعي ، الذي يحقق فيه الانسان ما يصبو
اليه من مصلحة عامة بين الناس ، فانها تقول ، وهذا تنطق باسم الوجوديين
كلهم ، ان هذا الحلم مستحيل ، لأن الانسان هو كائن نفي ، كائن تبلور
« كينونته » في الرفض والنفي . فليس من ثورة اجتماعية أو تحول أخلاقي أو
عقائدي ، يستطيع ان يُزيل تلك الخاصة التي تنشأ فيه باستطاعة الانسان
أن يوجد لأنه نقص في الكينونة ، والوجود الإيجابي هو هذا النقص الذي
نتبناه ، ولكننا لا نزيله ، فبدون الحركة التي تقذف به نحو المستقبل ، لا
يستطيع الانسان أن يوجد .

تأبى قضية الانسان ان تجد حلاً على الصعيد البيولوجي ، أو الصعيد
السياسي الاجتماعي . إننا نعجز عن إدراكه ، إن نحن احتزلنا جميع مشاعره
واشواقه ، فحولناها الى ميول غريزية وبيولوجية . وبقربنا المعجز ذاته أيضاً
إن نحن حولناه الى جزء محض في تركيب اجتماعي ، أو الى الصعيد الاجتماعي
المحض . فعلى إدراكه ان يتجاوز هذين الصعيدين ، وينظر اليه في وضعه
الانساني العام الذي تثير فيه متناقضاته مشاعر تتجاوز اصوله الحيوانية ، وتضفي
عليه فريدته الانسانية . ليس ، بإمكان حل جميع القضايا الاجتماعية السياسية
أن يؤثر في ازالة هذه المتناقضات الاساسية التي ينطوي عليها الوضع الانساني .
لا ترجع تلك المتناقضات التي تملأ الوضع الانساني ، الى قصور معرفتنا أو

تفاسرنا الفلسفة ، بل هي تعكس وضع الانسان ككائن ينقسم على ذاته ، ككائن محدود تاريخياً واجتماعياً وليس ككائن شامل جامع . فكل ايدولوجية هي نسبية ومطلقة في آن واحد ، مطلقة لانها تبرز ذاتها بشكل غير مشروط ، ونسبية لانها تاريخية .

الايدولوجية الانقلابية هي خروج على عالم المتناقضات التي تحيط بالانسان . ففي دنيا التحرر الكلي التي تولدها ، يحاول الانقلاب ، عن طريق الصراع ، والفكر ، والارهاب ، والاستشهاد ، والعنف ، ان يخرج من العالم الممزق المبعثر ، وان يخلق القيم التي يتشوق اليها . اما ان لا يتميز الانسان او المجتمع بايدولوجية ديناميكية ، فأمر لا يعني اعتدالاً ، بل ، في رأي جاسبرز ، قراغاً .

أثر هذه المتناقضات في الفكر الانساني ظاهر بشكل أليم عند كثير من المفكرين . فتروثته مثلاً كان في بلبلة من هذه المتناقضات والفوضى التي قادت اليها النسبية التاريخية ، فحاول ان يجد ركيزة باستطاعة الانسان ان يعتمد عليها في الخروج من الفوضى ، وحاول ان يرى اذا كانت بمقدوره استخراج مجموعة من القيم المطلقة ، تتجاوز آنية الوقائع التاريخية ، ثم اعتقد ، في شوقه البائس الى ايجاد مخرج ، ان المخرج الوحيد هو في ارادة تصميم فردية ، في عمل ايماني يماثل دور الشعور في فكر شلايماخر او ايمان لوثر ؛ ففعل يعطي الفرد ثقة ذاتية ، يستطيع ان يرفع الانسان خارج النسبية والمتناقضات ، فيضعه عند صعيد المطلق . التجربة ذاتها ظاهرة ، في اغلب الأحيان ، وبشكل أحد في كثيرين آخرين ، من ماكس شتارنر والفوضويين ، الى رامبو والسوريتاليين ، الى سارتر والوجوديين .

تاريخية الانسان تظهر عدم تكامله ، وطبيعة الوضع الانساني تستثني منه بعض الامكانات في تحقيق كمال انساني او حل نهائي للتاريخ ، مما يؤدي الى تحول دائم ، لأن التاريخ ، في طبيعته ذاتها ، يعجز عن تحقيق اية خاتمة او نهاية ، دون تنازل الانسان عن معناه . لهذا ، يجد جاسبرز ان احدى

خصائص التاريخ الاساسية هي وجوده الدائم في حركة انتقالية راديكالية ، وأن كل شيء ثابت مستمر لا يمت اليه بصلة . ان الدرس الأول ، الذي نأخذه من التاريخ ، هو استحالة الاعتماد على المذاهب والنظم التي تسود وضعنا . فالوقائع تنمو وتتطور وتتحول باستمرار ، ومن العبث اعلان حقيقة نهائية في اي دور تاريخي . فكل ايدولوجية انتقالية تحمل اذن تناقضاً أليماً عند ولادتها ، وتبشر بحقائق اساسية ثابتة تتجاوز التاريخ والزمان ، ولكنها تحاول تحقيقها فيها ؛ غير أن الانسان ، في جميع الازمنة والاضاع ، عانى باستمرار ، حاجة في تجاوز تلك « الانتقالية » وفي اعطاء التاريخ قصداً واحداً شاملاً .

هاته المتناقضات وإلحاح الانسان في حلها وتجاوزها ، هي التي تدفع به الى صعيد يتجاوز فيه الصيد الحيواني . فهو لا يولد انساناً ، بل كائناً يتميز بإمكانات انسانية . والمتناقضات تلك هي التي تكشف عن الامكانات وتحولها الى وقائع ، وتولد فيه حاجات ترتفع بكثير عن تلك التي ترجع الى أصله الحيواني . انها حاجات تدفعه دائماً الى اعادة ما خسره من وحدة وانسجام مع العالم ، فتعتبر عن ذاتها في مواقف عقائدية فكرية ، أو بكلمة أخرى ، في صور كلية عن العالم ، أو ايدولوجيات انتقالية ، تنشأ كمرجع عام يشتق منه التوجيه الضروري لسلوكه ، ولمعناه ، ولما يجب عليه أن يفعل .

الوضع الانساني وضع مقدر عليه الفشل والاختفاق ، إن نحن نظرنا الى ذلك ، على ضوء حل نهائي لمشاكله وقضاياها ؛ ولكنه ليس ، في الواقع ، اخفاقاً أو فشلاً ، لان هذه الناحية تعطيه وحدها معنى . فحل نهائي لمشاكل الانسان ، ومتناقضات وضعه الاساسية ، ينزع عنه انسانيته ، ويحوط الى شيء يماثل حشرات الارض ، التي وجدت حلاً نهائياً لوضعها ، فراحت تعانیه دون متناقضات ، أي دون تحول أو تغيير ؛ لذا ، ليس من الغريب أن نرى مفكرين في هذا العصر ، كسايدنبورغ ، وهكسلي ، وكاپك ، وأررويل ، وسكينر وزامياتان ، وغيرهم ، ينحون هذا المنحى ، لان هذا العصر عصر

ساعدت فيه ، على الأقل ، الامكانات التكنولوجية والعلمية والسيكولوجية في تحقيق هذا الحل .

قد تدعو دي بوفوار هذا العجز أمام متناقضات الوضع الانساني «فضيحة مطلقة» ، غير أن ذلك يعتبر ميزة له ، لأن خروج الانسان خروجاً نهائياً الى مجتمع انساني نهائي ، يقف التاريخ عنده ، كما يرى الماركسيون والطوباويون مثلاً ، لا يؤدي الى مجتمع انساني ، بل الى مجتمع يفقد تماماً معالم انسانيته . لهذا ، يشكل التغرب alienation أو الوحدنة خاصة أساسية من خصائص الوضع الانساني ، وفي هذا يصدق الوجوديون أكثر من الماركسيين ، الذين جعلوا هذه الوحدة حدثاً تاريخياً مؤقتاً وثمرة أوضاع اجتماعية مرسخة على القسر والاستئثار .

يستطيع الانسان أن يتغلب على ذلك التغرب ، ورأيناه ، في الواقع ، يحقق ذلك سيكولوجياً ، أثناء تجربته التاريخية في تجاوز ايدولوجي انقلابي . ولكن تجاوزه كان دائماً تجاوزاً جزئياً ، لا يمتد الى جميع أشكال التغرب أو الوحدة ، وهو نسي لا يمكن أن يكون نهائياً أو مطلقاً . تحاول كل ايدولوجية انقلابية أن تسبغ على مظاهر الحياة تفسيراً شاملاً ، ولكن الصخرة التي ترفضها هي تركيب الوضع الانساني المعقد وتناقضاته الاساسية ، غير ان تلك التعقيدات والمتناقضات التي يولدها ، تحقق انسانية الانسان وتنميتها باستمرار .

ان ضرورة السعي والوصول الى مواقف تعطي حلولاً دائمة للمتناقضات تلك ، وأشكال وحدة مستمرة مع العالم والتاريخ والانسان ، تشكل المصدر الاساسي لجميع ما يميز الانسان ، من قوى نفسية أخلاقية تدفعه الى الامام ، ومن قوى خلق وابداع تسم طابعه على الحياة .

تعتبر الايدولوجية الانقلابية بشكل خاص ، والمواقف المعاندية عامة ، عن حاجة أساسية تنبثق عن الوضع الانساني ذاته . تلك الحاجة ، الى الاتصال اتصالاً وجدانياً مع العالم والتاريخ ، الى الانسجام مع العالم في الخارج ، الى

تجاوز الحدود الفردية، والخروج من العزلة التي تقيمها ، هي خاصة مهمة ، وقد تكون الخاصة الاساسية ، في الوضع الانساني . فالصراع بين الانسان ، وبين متناقضات وضعه الانساني ، يكن وراء مواقفه العقائدية ، ووراء أجمل أنواع الخلق في الفن والفلسفة . واننا لو اوجدون ، في حساسية الانسان تجاه المتناقضات التي لا نستطيع الموافقة بينها ، وفي حاجته الماسة الى الوصول الى عنصر عام يشملها كلها ، محرضاً أساسياً لخلق وابداع الانسان في شتى أبعاده .

البطل الدراماتيكي في المسرح الحديث ، كمسرح سارتر ، وكامو ، وأنوي وسالكرو ، وجيراردو ، ومونترلان ، ومالرو ، انسان يبلغ اولاً درجة من الوعي يستطيع أن يعي بواسطتها المتناقضات الاساسية في الانسان ووضعه ، ولكنه يعجز عن تجاوز المتناقضات ، لانه لا يتمكن من اعتياد ايدولوجية عامة تفسر الحياة ، مما يدفعه الى وضع أليم من التمزق الذاتي الذي يزيد ، بدوره ، في حدة الوعي ؛ وهكذا يتأرجح البطل الدراماتيكي ، الذي يصور الانسان ، في حلقة مفرغة ، ويرى نفسه ممزقاً بين الخطاط جبري ، وبين رغبة في الهرب ملحة . يعجز مرة ، ويرى ، مرة أخرى ، أن كرامته تشور في تمرد مطلق فقط ، انه انسان يشور على وضعه دون جدوى ، ويرفض أن يقبله ، ولكنه ينتهي في خيبة ، لا يتبقى له شيء ، ولا شيء يدعاه ، سوى وعيه للمتناقضات الذي يمزقه ويمزق وضعه الانساني . انه بطل دراماتيكي ينشأ محوره في الرفض .

لا تقتصر هذه الظاهرة على مسرح مفكرين علمانيين كمن ذكرنا ، ولكنها موجودة ، الى حد كبير ، في مسرح مفكرين كاثوليك مؤمنين ، كبارناوس ، وجرين ، وتشاماتون .

هذا هو مصير الانسان الذي يحقق درجة كبيرة من الوعي ، ويعجز عن ان يجد لها قاعدة في ايدولوجية انقلابية ، تصهر متناقضات وضعه ، وتجاوزها ، وتعطيها معنى . لا يستطيع الانسان ان يقتنع بأن شقاءه ووجوده مجردان من المعنى ، وان الحياة الانسانية هي حياة عرضية . إن

البأس ، واللاعقلانية ، والتمزق ، والالم ، مظاهر تتضح في رفض الإيمان بإمكان وجود سيستام او ايدولوجية انقلابية جامعة .

تتوجه الايدولوجية الانقلابية برسالتيها أولاً ، ليس للذين يفتشون عن إرشاد اخلاقي ، بل لأولئك الذين ، بالإضافة الى ذلك ، يصرخون امام متناقضات الذات والوضع الانساني بيأس ، فيقولون مثل بولس : « ما اريده لا افعله ، وافعل ما أبغض » . ملأ الانسان الحضاري الحديث ارجاء دنياه ، بتدمره وبأسه وبؤسه وتجرده ، امام متناقضات الوضع الانساني ، وامام الاشكال المختلفة التي يتبدى فيها . فابتداء من بابل ، وراسين ، ولابرويار ، ولاروشفوكو ، وباسكال ، في القرن السابع عشر ، وانتهاء بكامو ، وسارتر ، ومالرو ، وأديوف ، ودي بوفوار ، وباكت ، ويوناسكو ، وجانه ، وبينتر ، وألي الخ ... كان هذا القلق الانساني الالم ، إحدى الخصائص الاساسية التي ترافق الانسان الحديث .

يأتي الانسان الى هذا العالم دون ارادته ، ويتركه دون موافقة منه . فيجد نفسه بذلك ضحية قدر لا يعرف الرحمة ، ولا يعترف بمشاعره . ولكنه لا يستطيع ان يقف مكتوف اليدين امام القدر الذي يتجه نحوه بشكل مرئجل . لهذا ، فهو يحاول دائماً ان يتجاوز وضعه ، وان يبتكر له تفسيراً عاماً يلغي ارتجاليته . وهو لا يستطيع ان يقبل بالعالم دون ان يعطيه معنى ، لانه كائن يتميز بالفكر والعقل ، ويستفهم عما حوله ، ويشير قضية ما يحيط به .

إن ما تنطوي عليه الايدولوجية الانقلابية من تناقضات ، لا يعود ، لذلك ، الى تناقض في شخصية مؤسسها ، كما فعل نوماذ وغيره ، مثلاً ، بارجاع نشوء الاشتراكية الديمقراطية ونقيضها الشيوعية الثورية . ولكنها ترجع الى المتناقضات التي تسود الوضع الذي تحارل ان تعبر عنه ككل .

فليس من شيء يبدو ، كما كتب باسكال ، ثابتاً تحت اقدامنا . إنه وضع طبيعي لنا ، وكأنه وضع نأباه ولا نميل اليه . فنحن نتحرق شوقاً الى ارض

صلبة ، الى اساس نهائي مستقر ، نستطيع ان نبني عليه برجاً يمتد الى
اللانهاية . ولكن الاساس كله لا يلبث أن ينهار من تحتنا ، وتلشق الارض
من امامنا عن هوة سحيقة .

تنشأ الايديولوجية الانقلابية في مشهد من فوضى وفراغ يسودان وضعاً
انسانياً ، زالت الوحدة منه ، فأمسى غامضاً ليس من الممكن إدراكه . فهي
تنشأ كي 'تحلّ نظاماً محلّ الفوضى ، ووحدة محلّ التفكك ، ومعنى محلّ
الفراغ ؛ وتتمرد على الوضع القائم ، تطالب بانهاء شرّه ؛ قصدها الاول إجراء
تحويل اساسي في الانسان وفي الوضع الذي يحيط به . تحاول الايديولوجية
الانقلابية أن تعطي تفسيراً شاملاً لجميع مظاهر التاريخ والاجتماع . ولكن ،
بما أن المظاهر متعددة بشكل غير محدود ، وبما أنها متناقضة بشكل لا يقع
تحت حصر ، وبما أن الايديولوجية الانقلابية تحاول ، من جهة أخرى ، ان
تعطي ، بتفسيرها الشامل ، وحدة عامة للأشياء والاحداث ، فإن تركيبها
ذاته يقع في متناقضات . لهذا السبب ، نرى انها تولّد ، مع الوقت ،
انشقاقات وحركات متنافرة ، ترجع كل منها اليها ، تجد فيها ما يبررها .
أما فعاليتها ، فقد اصبح من المعترف به ، انها لا تعتمد على انسجامها المنطقي
فقط ، بل ، وعلى الاخص ، على دورها الاجتماعي النفسي والوضع التاريخي
الذي تنشأ فيه .

في جميع هذه التجارب الايديولوجية الانقلابية المتعددة المظاهر ، المختلفة
في مضامينها ، المحدودة بالأدوار التاريخية التي تنشأ فيها ، بلوح ميل عام
واحد ، ميل انساني عميق يحاول أن يعبر عن ذاته ، وهو ليس ميلاً لاراعياً
أعشى كإرادة الحياة في فلسفة شوبنهاور ، أو اللاوعي في الفرويدية ، بل هو
ميل موجّه ينحو الى شيء يخالطه الابهام والوضوح ، ويمكن تسميته بإرادة
الحلاص ، أو بإرادة مصير جديد .

ليس باستطاعة التحوّل التاريخي الذي تذوب فيه كل ظاهرة من مظاهر
التاريخ ، أن يعطي الانسان القيم التي يحتاجها لسلوكه ، ولكن الحياة

بدون هذه القيم ، لا تستحق ان نحياها ، أو بالأحرى يصعب علينا ان نحياها .
إن الايديولوجية الانقلابية هي محاولة من قِبل الانسان في تجاوز هذا التحول المستمر .

نشوء الايديولوجية الانقلابية يعني زوال الحواجز التقليدية التي كانت تحدد « الأنا » ، وانبثاق وضع تتجاوز « الأنا » فيه الفردية ذاتها ، في حقيقة انسانية جديدة ، تتجاوز تجاوباً عميقاً مع الآخرين .

لا تقتصر المواقف الايديولوجية الانقلابية ، بجميع خصائصها الاولى التي تحاول هذه الدراسة الكشف عنها ، على جماعة أو ثقافة ، أو طبقة درت اخرى . فهي ، من هذه الناحية ، تتجاوز الوضع التاريخي ذاته ، وتنشأ من الوضع الانساني الاساسي الذي يعانيه الفرد في جميع أدواره ، وفي جميع تناقضاته ، وفي جميع مراحلها . فالايديولوجية الانقلابية هنا ، تعتبر عن ميول وأشواق انسانية ، تبدأ من معاناة الانسان لوضعه ، وترافقه في تمرده على هذا الوضع ، وعلى تناقضاته .

لم يكن غريباً ، لذلك ، أن نشهد نشوء الايديولوجيات الانقلابية بشكل متتابع ، أثناء تجربة الانسان التاريخية؛ تميد ذاتها في تركيب أساسي واحد ، وفي مزاج أو نفسية ثورية متائلة . جميع الايديولوجيات الانقلابية ، مهما تغيرت في مضامينها وتفاصيلها تعبر بطرق مختلفة ، عن شوق الذين يعانونها الى عالم جديد أفضل ، وإلى جواب شافي لقضايا أساسية ، يثيرونها حول وضعهم في الحياة ، الوضع الانساني لا الوضع التاريخي فقط . انبثاق الايديولوجيات بهذا الشكل المستمر ، يعتبر عن تمرد أو تدمير لا نهائي يعيد ذاته ، وهو انما يفعل ذلك ، لأن أشواقه تدفعه الى أجوبة وحلول شاملة نهائية ، والوضع الانساني التاريخي يأبى عليه تلك الأجوبة . فهناك في الوضع الانساني ، قضايا لا يمكن حلها أو الاجابة عليها ، وتمثل مثلاً في الموت ، في الشيخوخة ، في الألم ، في الوحدة في استحالة التجاوب الانساني التام ، في سر العالم ، في سببه ، في طبيعته ، في بدايته ، في سيره ، في لانهايته ، الخ ... أما في الوضع التاريخي الاجتماعي ،

فإنها تتمثل بإستحالة تحقيق شوق الايديولوجية الانقلابية ، الى حل جميع المتناقضات. الايديولوجية تشاق الامتداد الى جميع الناس، ولهذا نقفل، طالما يبقى خارجها أناس لا يمتد روحها اليهم أو منطقها. فهي تحاول أن تشمل جميع قضايا ومشاكل ذلك الوضع ، لذا فالقضايا والمشاكل التي تبقى دون حل، تنقضها .

تمعز الايديولوجية الانقلابية إذن عن تحقيق مصيرها الجديد الخالد ، لأن الناس على الأقل يتوالدون ويموتون ، ولأن الحدود الإنسانية ذاتها تأبى عليها التحقق النهائي .

يوحي تنابع الايديولوجيات الانقلابية في التاريخ، واتخاذها شكلا متائلا ، بشيء من التردد الرتيب ، الذي يعود ، في الواقع ، إلى وضع انساني متائل يكن وراء أوضاع التاريخ المتغيرة ، وإلى ميل أساسية تميز الانسان في وضعه الانساني ، وتعبير عن ذاتها بالتمرد الايديولوجي الانقلابي ضد الفوضى ، ضد الظلم ، ضد التفكير ، ضد الاستمرار ، ضد البؤس الخ ...

تعترف كل ايديولوجية انقلابية ضمناً أو صراحة ، بأن الحياة تجد معنى لها فقط ، إن هي وفقت إلى وضع ذاتها في خدمة حقيقة لا نهاية لها . نجد في كل ايديولوجية انقلابية ، لذلك ، تشاؤماً أساسياً حول الوضع القائم ، وهي ، في الواقع ، تستحيل دون التشاؤم ذلك . غير أن ذلك التشاؤم حول الحاضر ، يتجاوز ذاته بتفاهل يمتد الى المستقبل .

الانسان هو الكائن الوحيد الذي لا يستطيع أن يحيا في الحاضر ، بل يجد نفسه دائماً يثير اسئلة وقضايا أساسية ، حول قدره وقدر الإنسانية ، وحول معنى الحياة ، ومعنى علاقاته مع الانسان ومع الكون ، وحول بدايته ونهايته . تدل تجارب الانسان العقائدية التاريخية بوضوح ، على ضرورة انبثاق موقف ايديولوجي عام ، يعتمد الفرد في علاقته مع الوضع الانساني . فهو يحتاج الى معنى في وجوده ككل ، والى تركيز وتوحيد ذاته في مفهوم عام ،

منسق حول الوجود . ان ما قاله أرسطو ، من ان كل فرد يتبع فلسفة ما ،
عن وعي او غير وعي ، لا يزال صحيحاً .

ليس من كائن انساني لا يحاول جهده ، بعد ان يبلغ درجة معينة من
النضوج والوعي ، كي يجد بعض المبادئ التي تعطي وجوده معنى ووحدة ،
وعالمه انسجاماً ومنطقاً . يستطيع الأدب الحديث ، مثلاً في اشد اعلامه
بروزاً من أمثال إيبسن ، سترويندبرغ ، جاكوبسن ، بارجمن ، دانوتريو ،
مونترلان ، جيد ، مالرو ، كامو ، سارتر ، بيراندلو ، أوي الخ ...
ان يقف وجهاً لوجه ، وباستمرار ، أمام الوضع الانساني ، فلا يرى فيه سوى
لفظ ، ومتناقضات ، وسرّ مغلق ؛ فيعبر عن ذلك بتشاؤم وألم حاد ، ويصف
الوضع بأنه وهم كلي ، او فسخ نُصب للانسان . ويستطيع ان ينكر إمكان
تفسير او ضبط ذاك الوضع ضمن سيستم عام ، ولكنه لا يستطيع ان
يعتّم موقفه هو . لا يستطيع الانسان بصورة عامة ان يعاني الوضع
الانساني بهذا الشكل ، بل يتشوق الى اعطائه معنى وتفسيراً عاماً . قد
يتمكن المفكر او الفنان او الفيلسوف ان يحيا ضمن الموقف الذي لا يرى
في الوجود سوى تجاربه الفردية ، ولكن الفرد المادي لا يتمكن من
ذلك . موقف ذاك الأدب لا يفرض ذاقه بشكل شامل ، ولا يستطيع ان
يحلّ محل السيستم او الايديولوجية الانقلابية . قد يقبل بالمتناقضات التي لا حل
لها ، ويؤمن بأن الحياة جميلة ، لأننا نحيا دون ان نتعرّف الى معنى لها ، ينكر
جميع المواقف الايديولوجية كاساطير ، ويعلن فكراً لا يحمد ابداً ، بل يظل
متحرّكاً منفتحاً ؛ بيد ان الانسان بصورة عامة يرى ما رآه كامو : « ان أهم
قضية يواجهها هي معنى الحياة » .

ظهور الايديولوجية الانقلابية

ان الكشف عن طبيعة الوضع الذي تظهر فيه الايديولوجية والديالكتيك الذي يسوده ، يكشف في الوقت ذاته عن سر نجاح الايديولوجية ، ويزيد من وضوح معناها وخصائصها ودورها . هذا الوضع هو عادة وضع تكون قد امتحت فيه قوة الايديولوجية التقليدية ، فانكشت وانحسرت وأصلبها افلاس عام وعجز واضح ، عن متابعة أو مماشاة أو تمثّل قوى التاريخ الجديدة . انه وضع تحسّر فيه الايديولوجية كل كفاءة عن جذب وسحر الناس . في هذا الفراغ العقائدي العام ، يتشوق الناس الى احياء تجاوبهم مع العالم ، والى استرجاع وحدتهم مع التاريخ ، فيعتمدون ايديولوجية انقلابية تحقق التجاوب ، وتحقق الوحدة .

رافق هذا الوضع ، بما يتميز به من خصائص وقوى معينة ، ظهور جميع الايديولوجيات ، القديمة منها والحديثة ، في شكلها الديني « الغيبي » وفي شكلها العلماني . لقد تهاقت الناس على الليبرالية أو الشيوعية أو النازية ، كما

تہافتوا على المسيحية سابقاً ، لأنهم كانوا يعايشون ويحيون الأوضاع التي تولدت
 الايمان الصحيح . فالايديولوجيات الانقلابية الحديثة كسبت الايمان لأنہا
 حققت في ذاتها ، وأعطت الناس كل ما يحتاجونه في أدوار سادها التفكير
 العقائدي الروحي ؛ وفيها استرجع هؤلاء ما خسروه من قاعدة يتركز عليها
 وجودهم ككل ، ثم وُفِّقوا الى شيء يموتون من اجله ، ويحيون به . لقد
 وجدوا فيها مصدراً يعطي معنى لحياة كانت قد أصبحت هامشية وغير مجدية ،
 ولأن يتجاوزون به فردية جوفاء ، مخرجاً من كبوت سيكولوجي روحي كانوا
 يَحْتَنِقُونَ به ، مرجعاً يُرجعون اليه حياتهم ويقيسونها به ، قصداً يركزون عليه
 مشاعرهم وحاسهم ؛ أي أنهم ، بكلمة أخرى ، وجدوا ديناً جديداً . يجب
 إذن ألا نَعْجَب من نجاح الايديولوجيات الفريسة ، فهو أمر طبيعي محتم ،
 بسبب الوضع الذي تنشأ فيه . أما الظاهرة الأساسية التي تستوقف النظر فهي
 ضرورة وجود الايديولوجيات بشكل أو بآخر ، عن طريق غيبي أو
 عن طريق زمني علماني . تنشأ الايديولوجية الانقلابية في وضع انتقالي ، أي في
 وضع يسوده تفسخ شامل يزيل وحدة الذات أو الحس بانسجام ذاتي ، لأن
 الفرد يحتاج ، في تحقيق ذلك ، وحدة قصد عامة ، تأتي نتيجة وحدة باطنية
 وجدانية هي نتيجة وعي عام لما يريده الفرد في الحياة ، أي نظرة عامة الى
 الحياة ، أو نشوء ايديولوجية انقلابية .

قاعدة الانطلاق في الايديولوجية الانقلابية هي الاعتقاد بأن المجتمع قد
 وصل الى نقطة ، في مجراه التاريخي الخاص ، ضاقت عندها آفاقه ، وانكشفت
 امكاناته ، وأصبح من المستحيل متابعته ، وأن حياته وفعاليتها تفرضان تجاوزه
 وتجديده على صعيد تاريخي جديد . لذا ، كان ظهور الايديولوجية يعني ظهور
 وضع يخضع لازمة كلية ، لا يثير قضية هذا أو ذاك النظام ، بل قضية وجود
 الانسان ككل . تفرض الازمة الكلية إذن حلاً كلياً . وما الايديولوجية
 الانقلابية سوى ذلك الحل .

لا تستطيع ايديولوجية انقلابية جديدة أن تؤكد ذاتها ، وتمارس فعالية

كبيرة ، الا بعد أن تكون الايديولوجية التقليدية التي تقدمتها في الوعي العام قد استنزفت قواها وحقت ذاتها في التاريخ . فمن السخافة حقاً الظن بأن أية حركة أو ايديولوجية انقلابية تستطيع ، مهما بلغت قوتها ، أن تجري تحولاً انقلابياً عندما تريد هي . يصبح انقلاب من هذا النوع ممكناً في مراحل معينة فقط ، يتحقق فيها الحلال عام ، وتسودها الأزمات النفسية والفوضى السياسية . تحاول الايديولوجية الانقلابية عند ذاك اراحة الفرد من القلق الذي يعانيه ، ومن اليأس الذي يولده في نفسه وجود خسر معناه ، فتحاول بقوة تأكيدها الانقلابي أن تحول دون امتداد الشك أو ظهور القلق واليأس والخوف ، بما تبشر به من كل جديد يمثل معنى الحياة .

ينبتق ظهور الايديولوجية الانقلابية في دور اشتد فيه اليأس من الوضع القائم ، اليأس الطاغى الذي يولد أمل الايديولوجية الانقلابية . تتماثل أوضاع الأمل في وصف كُنتت مع أوضاع اليأس ، والأمل الصحيح يولد ، حسب رأي كارل بارث ، عندما يزول كل أمل . يعرف الانسان اليأس ، ويعاني اليأس ، ويسقط في أحضان اليأس ، ولكنه كائن يعرف ويستطيع أيضاً أن ينتصر على اليأس ، وذلك بمساعدة الايديولوجية الانقلابية التي هي من أقرب الطرق المؤدية الى النصر . يدل اجتياح المانيا بموجة عامة عنيفة من الانتحار ، بين الحربين العالميتين ، بشكل بارز ، على الوضعية النفسية الفكرية التي تسبق ظهور الايديولوجية الانقلابية .

ارت الشيوعيين الذين انضموا الى الحزب الشيوعي ، نتيجة دراسة مؤلفات ماركس وأنجلز ، أو الذين انضموا الى النازية ، الليبرالية ، المعقوبة ، أو المسيحية بعد أن يكونوا قد قرأوا ودرسوا مؤلفات المؤسسين ، يشكلون قلة ضئيلة معدودة تكاد لا تذكر . فهم يمتنعون المذهب أولاً لأنه يقدم لهم مخرجاً من الوضع الانتقالي الذي يفيض بالتناقضات والتمزق واليأس والتفكك ، ومن ثم يقرأون الكتب المقدسة .

لا يقتصر الموقف الثوري في السورالية ، الذي جعل من أتباعها أناساً

مستعدين ، أن يولوا قوتهم لأية ثورة كانت ، طالما أنها توفر لهم مخرجاً من العالم الرتيب الذي يحبون فيه ، وتحقق خلاصهم من عالم التسوية والقيم البورجوازية ، على السوراليين وحدهم ، بل هو في الواقع ، خاصة عامة تميز جميع المواقف الانتقالية ، في مراحل التاريخ الانتقالية . ليس الحياة ذاتها القصد الأول في هذه المواقف ، بل هو تفسير عام للحياة ؛ والأيديولوجية التي تعبر عن الأوضاع الانتقالية ، لا تكسب ولاء الناس بعنصر الحقيقة أو الطابع العلمي ، ولكن بصفتها تبلور حاجات عاطفية ، أخذت تسود الناس في هذه الأوضاع ؛ انه عنصر ثائري جداً في الأيديولوجية الانتقالية ، لان هذه تعلن أولاً عن تصميم على العمل ، وتصميم على معالجة وضع متأزم منهار أصبح لا يُطاق .

تولّد التحولات الاجتماعية التاريخية وضعاً أو إمكاناً ثورياً ، يتبلور في حينه بأيديولوجية انتقالية . لا ترجع الاسباب البعيدة للانقلابات الكبيرة الى الأيديولوجية التي ترافقها ، ولكن تطوراتها والنتائج التي تؤدي اليها ، لا يمكن ادراكها وتفسيرها دون الرجوع الى الأيديولوجية التي تكن وراءها ، لأن هذه الاخيرة هي التي تحدّد طرق وأساليب العمل الانتقالي ، والنشاط الانساني الذي يتوفر للعمل والقرارات النهائية التي تقود الانسان الى قبول الموت بدلاً من البقاء . فالأيديولوجية الانتقالية هي التي تعطي شخصية للوضع الثوري الانتقالي ، وهي التي تنقله الى صعيد التحقق السياسي المادي ، في دنيا جديدة . حدثت الثورة الشيوعية مثلاً ضد الأيديولوجية البورجوازية ، قبل الثورة ضد سيادة البورجوازية المادية والسياسية وبشكل مستقل عنها . وفي القرن الثامن عشر ايضاً ، حدثت الثورة البورجوازية الفكرية ضد الاقطاعية والملكية المطلقة ، قبل انفجار الثورة الاجتماعية . وهكذا ، في حركة الاصلاح الديني ، سبق التمرد الفكري العمل الثوري . تطالعنا الظاهرة ذاتها في جميع الانقلابات . وكان هناك دائماً ، قبل التمرد الفكري ، وضعية انتقالية ثورية هيأت له ، فكانت مسؤولة عن فعاليته . كثيرون هم الذين شرحوا مع هابن ، مثلاً ، كيف أن الثورة الفلسفية تحققت لمانيا قبل ثورتها السياسية ،

وكثيرة هي الكتب التي تشرح كيف ان التيارات الفلسفية والفكرية ، ابتداء من لوثر ، هيأت الطريق ومهدته أمام النازية ، فخلقت لها تدريجياً الجو الفكري الروحي الملائم لظهورها .

ينتهي كل انقلاب كبير في مجموعة ، او بضعة فرضيات ، تحدد في شكلها كإيديولوجية عامة ، جميع مظاهر وأبعاد الانقلاب . فإذا كان الانقلاب الشيوعي قاد روسيا الى ما هي عليه اليوم ؛ فليس لان ضرورة تاريخية فرضت ذلك ، أو منطقاً اجتماعياً مستقلاً جعلها تتجه هكذا ، ولكن لأن قادة الانقلاب الشيوعي استخدموا وضعية انقلابية عامة ، نشأت بشكل مستقل عن ارادتهم ، فعبروا عنها بالاعتماد على الماركسية . ان روسيا هي ما هي عليه اليوم ، لأن قادة الانقلاب آمنوا بالماركسية إيماناً تاماً ، ومنحوها ولائهم التام ، وجعلوا فيها القاعدة التي ينطلقون منها في ترجمة الأحداث ، واعطائها منطقاً ووحدة ، في وضع انقلابي ملائم . انهم ، بوسائل تعتمد العنف ، والتثقيف ، والدعاية ، والارغام ، جعلوا الآخرين يقبلون بالماركسية ، ويؤمنون بها ، وينفتحون للنظم الاجتماعية والسياسية والثقافية الخ ... التي أرسوها باسم الماركسية وبالرجوع اليها . كانت الوضعية الانقلابية العامة ، التي ظهرت في روسيا ، اثناء الحرب العالمية الاولى ، العنصر الأساسي العام في قيام الانقلاب الشيوعي ، ولكنها لم تكن من صنع الحركة الشيوعية ، ولم يكن فيها شيء يقود الى الانقلاب الشيوعي ذاته ، ولكن اعتماد الشيوعيين على الماركسية اعدهم لبورتها وتشذيبها وتهيشها . لذا باستطاعتنا ان نرد مع نورثروب بأن الايديولوجية الماركسية ، كما تتجسد في اعمال روسيا الشيوعية المعاصرة ، وفي أشكالها الاجتماعية ، هي من اعظم الامثلة الفريدة في التاريخ ، على الطريقة التي استطاعت بها نظرية فلسفية ، من اكثر النظريات تجريداً ، خلقها فرد واحد ، كارل ماركس ، أن تحدد فيها بعدد الوقائع والنظم الاجتماعية ، وان تبلور النظم الاقتصادي .

كان تكامل الايديولوجية الانقلابية ، الذي يبشر بعالم جديد يلغي ويزيل

الوجود التقليدي ، وبدأ بدنيا جديدة ، يحقق فعاليتها تدريجياً بتكامل
الوضعية الانقلابية ، وكان مفكرو الايديولوجية وفلاسفتها يؤثرون في حياة
الناس الفكرية والوجودية ، ليس لان هؤلاء يفهمونهم ويقتنعون بأرائهم ،
بل لانهم يعبرون عن تحولات كبرى في الصورة التي يرسمونها عن العالم . لهذا
السبب ، رأى البعض ، كاريكسون ، ان مأساة الفلاسفة المفكرين تبرز في
انهم ليسوا فقط قادة بل ضحايا الايديولوجيات التي يخلقونها ؛ وهم ضحاياها
لأنها ترتبط بالوضعية الانقلابية التي تنشأ وتتحوّل بها ؛ مما يدل ايضاً ، وبشكل
خاص ، على ان الوضعية الانتقالية تفرض نشوء الايديولوجية الانقلابية
وفعاليتها ، بعد ان تبلغ درجة معينة من التفسخ والتبعثر والتمزق . كان الذين
يقومون على الحركة الانقلابية يختلفون دائماً في تفسير الايديولوجية وفلسفتها
الاجتماعية . فاذا ما استطاعت شقّ التفاسير حولها ان تكون فعالة في
التاريخ ، فما ذلك سوى لان الوضعية الانتقالية الانقلابية هي الاساس وهي
التي تغذيها .

*

الوضعية الانقلابية تفرض الايديولوجية الانقلابية ؛ لذا ، تصبح الاخيرة
فعالة ، وتنقل المجتمع الى مصير جديد ، بالرغم من أن العناصر التي تتكون
منها ليست جديدة . تكون العناصر الفكرية الاخلاقية التي تنبثق منها كل
ايديولوجية انقلابية معروفة من قبل ، ولكنها لا تؤثر في سلوك الناس ويجري
التاريخ ، لأن الاوضاع الملائمة لهكذا تأثير ، تكون مفقودة .

ينتقد سابين مثلاً الايديولوجية الفاشية ويدمج بذلك النازية والفاشية
الابطالية ، وهذا خطأ ، لأن هناك فرقاً كبيراً في الثورية الفلسفية والنفسية
بين الاثنين ؛ وهو ينتقدهما في اساسها الفلسفي ، فيقول بأن ما يُسمى
بالفلسفة الفاشية شيء مبهم ، تركيب من الافكار مستقاة من مصادر
مختلفة ، وصلت بعضها ببعض ، لا تبالي بالتناقضات ، وعناصرها معروفة منذ
مدة طويلة .

أين الايديولوجية التي لا ينطبق عليها هذا النقد ؟ ماذا يتبقى من الماركسية

إن نحن أخذنا ما اقتبسته واعتمدته ، من الفلسفة الالمانية ، ومن الاشتراكية الفرنسية ، ومن الاقتصاد الانكليزي الكلاسيكي ؟ ألم يكن ماركس نفسه القائل بأنه لم يأت بشيء كبير يتميز بالجدّة ؟ أي عنصر من عناصرها لم يكن معروفاً من قبل ؟ والانسجام ؟ أين فيها الانسجام ؟ وأين خلوتها من المتناقضات ؟ .

لنتخذ المسيحية مثلاً ، ماذا يبقى منها إن نحن جرّدناها من التراث الوثني اليوناني الروماني ، أو من الاساطير ومن المؤثرات الدينية التي كانت تشكل المناخ الروحي آنذاك ؟ لا شك أنه من المستحيل التدليل على عنصر واحد ، نعم عنصر واحد ، لم يكن معروفاً ، شائعاً ، في شكل أو آخر قبل المسيحية .

المفكرون الذين اعلنوا عن تلك الظاهرة حول المسيحية كثيرون ، وليس فقط بين الملحدّين والادريين ، بل بين المسيحيين المؤمنين أنفسهم . فهناك شبه اجماع عام على الاعتراف بأن عناصر المسيحية كانت معروفة ، وواسعة الشبوع من قبل . إن كثيرين من المفكرين الكاثوليك كلويس مثلاً ، يزدون على ذلك بالقول ان هناك فرضيات وقيم أولى واحدة تردد ذاتها في جميع الاديان والمذاهب الاخلاقية الكبرى في التاريخ .

أما فيما يتعلق بالماركسية ، فالقضية معروفة لقربها منا ، لا تحتاج لشروح . فتميّزها بهذه الظاهرة امر لا يُناقش فيه حالياً . وعلى سبيل التمثيل فقط ، أذكر دراسة لوروا القيمة ، حول تاريخ الافكار الاجتماعية في فرنسا ، حيث نجد المؤلف يدلّل ، بعد استقصاء تاريخي دقيق ، بأن جميع افكار ماركس موجودة في روسو وبرودون .

اما علاقة الماركسية بالهيجلية ، فتعطينا مثلاً واضحاً عما نغنيه . تتخذ المدرّكات الفلسفية في الماركسية شكلاً اجتماعياً اقتصادياً ، ولكنها في الهيجلية تأخذ شكلاً فلسفياً . نراها في الماركسية تعبر عن نقض الفلسفة ، وإن أدت ذلك بلغة فلسفية . يعتمد كل عنصر من عناصر الماركسية على اساس عادي

مختلف عما هو في الهيكلية ، كما انها ككل تتميز بتركيب نظري ليس بمقدوره ان يشتق من النظريات السابقة . تلتهى جميع المدرجات في سيستم هيكل في النظام القائم ، بينما تتركز في الماركسية على رفض هذا النظام والاتجاه الى شكل اجتماعي جديد ، حتى عندما نصف النظام القائم . انها ، بكلمة اخرى ، توجه ذاتها الى حقيقة يمكن تحقيقها بإلغاء المجتمع فقط .

ان ما يعطي الايديولوجية الانقلابية جدتها ، ليس جسدة العناصر التي تتركب منها ، عنصراً عنصراً ، بل الشخصية الجديدة التي تتقوّل فيها العناصر المتفرقة ، أو بالأحرى ، الصورة العامة التي تفرض ذاتها على العناصر . أما ما يعطيها فعاليتها فيبرز في الوضعية الانقلابية التي تمبر عنها ، وفي انسجامها مع المنطق الذي يسودها ، وفي كفاءتها في التعبير عن القوى الجديدة التي تتفتح بها .

كان آباء الثورة الاميركية يعتبرون أنفسهم سادة علم السياسة ، لانهم تجاسروا وعرفوا كيف يطبقون ، بحراً ، تراث الاجيال والعصور السابقة ، لالانهم اتوا بأفكار لم يعرفها الناس من قبل .

لم تكن وثيقة اعلان الاستقلال الاميركية مبدعة في أفكارها ، ولم يكن المقصود منها أن تأتي مجديداً . لقد أشار جافرسون الذي كتب الوثيقة هو نفسه الى ذلك في رسالة الى لي ، عام ١٨٢٥ ، جاء فيها بأن القصد لم يكن خلق مبادئ أو حجج أو مشاعر جديدة .

كما ان جوش وجد ، في دراسته حول الافكار الديمقراطية الانكليزية في القرن السابع عشر ، أن هناك شيئاً يسيراً في فكر روسو لا نجد في فكر لوك . أما فكرة «المقد الاجتماعي» فترجع يحدورها الى الرومان واليونان ، وأعلامها ، من أمثال هوبز ولوك وروسو ، أضافوا إليها أشياء كثيرة ، غيرت معالمها ، ولكن العنصر الذي أعطاهما فعاليتها أولاً كان الوضع الاجتماعي التاريخي . نتج النظام الديمقراطي البرلماني عن مبادئ ونظريات ، ورثها الغرب عن العالم الكلاسيكي ، وتكيفت مع أوضاع القرن التاسع عشر .

يؤكد كثيرون من ذوي النزعة الانسانية ، أننا لا نحتاج الى مثل ومقاصد جديدة في بناء المجتمع الانساني المثالي ، لان المثل والمقاصد متوفرة في تعاليم مصلحي الانسانية الكبار ، الذين أعطونا قيماً واحدة متماثلة للحياة الانسانية الصحيحة .

أكد بولك ، منذ مدة طويلة ، بأن أنقى وأنبل المبادئ الاخلاقية كانت معروفة في المجتمعات القديمة . لقد كان ، في ذلك ، يعبر عن حقيقة أصبحت اليوم أمراً معترفاً به .

تلك الامثلة القليلة التي اوردها ، تدل بوضوح على أهمية الوضعية الانقلابية في فرض ظهور وبرزور الايديولوجية الانقلابية ، وكيف ان الوضعية والايديولوجية تشكلان جناحي الحركة الانقلابية . لهذا السبب ، وصف كروشه ابداع المفكرين بأنه لا ينشأ في رؤية أشياء لا يراها أحد غيرهم ، بل غالباً في التأكيد الذي يضعونه على آراء معروفة من قبل .

يقدم تاريخ الافكار الفلسفية والمبادئ العقائدية برهاناً على أهمية وضعية انقلابية معينة ، في فرض ظهور الايديولوجية الانقلابية . فعددها قليل محدود ، ومظهر الجدة في معظمها يعود فقط الى جدة الطريقة التي تتحقق فيها ، والوضع الذي تتفاعل معه في التاريخ ، والقصد أو الصورة الاساسية التي تلتظما . هذا لا يعني أن ليس هناك من أفكار جديدة ، أو قضايا فلسفية جديدة ، بل أن هذا النوع من الافكار والقضايا أقل مما نظن بكثير . تختلف التراكم الكيميائية في خصائصها عن العناصر التي تتركب منها ، وكذلك أيضاً التراكم العقائدية . فهي وإن استعارت كل عنصر من عناصرها ، فانها تختلف عنها بشخصيتها العامة التي تعود ، بدورها ، الى الوضع الانقلابي الذي تنشأ فيه . فالوضع ذاك هو الذي يعطيها معناها .

*

تنبتق الايديولوجية الانقلابية كي تعالج وضعية انقلابية معينة ، فتحاول

فما نحاول ، تحرير العقل من الشك ، والقلق ، واليأس . تتابعنا هذه الظاهرة في جميع الانقلابات ، قديماً وحديثاً ، من المسيحية الى النازية . وتتضح على الاخص في موقف المفكرين والفلاسفة الذين كانوا ينضون تحت لواها . فعلى الرغم من طابعها الذي يناقض رزانة الفكر ، وسلوكها الذي يرفض موضوعية العقل واستقلاله ، أو فردية الفكر وحرية ، كان هؤلاء المفكرون والفلاسفة يحضونها ولاهم ويقفون عليها جهدهم وحياتهم .

ثم ان المفكرين الذين حرروا فرديتهم وعقلهم تماماً فرفضوا المشاركة في أي كلمة عقائدي ، كانوا غالباً ما يعانون شعوراً بفراغ هائل ، ولتده التأكيد الفردي ، فتراهم يرتدون ضد هذا الفراغ ، ويحاولون التجاوب مع موقف ايدولوجي ما ؛ ففي القرن التاسع عشر مثلاً ، رأى فريدريك شليجل ، وأكثر من مائة من المفكرين والفلاسفة الالمانيون الذين تابعوا تأكيدهم فردياً مستقلاً ، يعتنقون في النهاية ، المذهب الكاثوليكي . أما الفرق « الدينية الاجتماعية » التي برزت آنذاك ، فقد كانت تكسب ولاه كثيرين من أكبر مفكري العصر ؛ فالسان سيمونيون ، مثلاً ، كسبوا ايمان أعلام كهانين ، وليست ، وكارليل ، وميل ، وسانت برف ، وجورج صانده .

تطالعنا الظاهرة ذاتها في القرن العشرين ، ولكن على نطاق أوسع . فالحركات التي أكدت على فردية مستقلة ، من سوريالية وتكمينية ووجودية الخ ... انتهت بمغازلة الشيوعية أو الاشتراكية . كذلك ، كان شأن مئات من أكبر المفكرين في الغرب ، ليس أمام الشيوعية فقط ، بل مع النازية والفاشية أيضاً . هناك أسباب عديدة مثلاً تكاثفت في النجاح النازي والفاشية ، ولكن الفراغ العقائدي الذي ساد آنذاك غربي أوروبا كان السبب الاساسي في ذلك . اما تفسيره بأنه يعود الى معاهدة فرساي ونتائجها ، او غيرها من الاسباب السياسية ، فقول عاجز عن الحقيقة لانه لا يفسر لماذا لم يلجأ الالماني او الطلياني كردة فعل ، الى النظم البرلمانية او الاشتراكية الإصلاحية . اما القول بأن هذا الظهور يعود الى تفجر بربرية بدائية ، عبرت عن ذاتها بالحركة النازية او

الفاشية ، فتفسير يناقض ذاته ، لأن تفجراً كهذا يعني في الوقت ذاته ، ان مداميك وتراكيب الحضارة قد انهارت ، وهذا بدوره ، يدل على حدوث فراغ عقائدي . والقول بأن هذا الظهور ، كان محاولة ناجحة من قبل الرأسماليين ، لتأخير نهايتهم ، تفسير سطحي جداً ، لأن الهياكل الرأسمالية وقفت ، بصورة عامة ، موقفاً سلبياً او موقفاً عدائياً ، ولأن النازية ، على الاخص ، احكمت ، عند تسلمها السلطة ، الحناق على الرأسماليين لدرجة جعلت الكثيرين منهم يهربون خارج الحدود . اما الزعم بان دعاية بارعة كانت سبب هذا النجاح ، فقول مردود شكلاً لان وسائل الدعاية كلها كانت في يد اخصام النازية والفاشية قبل نجاحها ، ثم لان الدعاية الناجحة هي التي تتجاوب مع منازع وأهواء شعبية وتعتبر عنها .

ان هجرة مفكرين في الغرب ، من امثال جيد ، وكوستلر ، وسيلونه ، ومالرو ، ورايت ، الى الشيوعية ، وعطف آخرين عليها ، من امثال سارتر وپونتي ، واهتداء قسم آخر الى المذهب الكاثوليكي من امثال هرين ومارسال ، ظاهرة تكشف عن شوق المفكر الى تركيب عقائدي ما ، يربطه بالحياة ، وتدل في الوقت ذاته على عجز ايدولوجي في الفلسفة الديمقراطية الليبرالية ، التي كان يفترض فيها التعبير عن الحضارة الغربية . يعتبر كوستلر عن تلك الظاهرة تعبيراً دقيقاً ، عندما يفسر سبب اعتناقه للشيوعية ، فيقول بأنه كان ناضجاً منهيئاً لها فاعتنقها ، لانه كان يعيش في مجتمع منحل ، وأن بطاقته الحزبية كانت آخر خطوة في تطور بدأ ، قبل سماعه باسم ماركس ولينين بوقت طويل .

كان الولاء الانقلابي الجديد نتيجة فراغ ايدولوجي عميق ، سبقه وهماً له . فالایدولوجية الانقلابية تعبر ، بما تنطوي عليه من استقطاب ايدولوجي في مراحل تاريخية معينة ، عن حاجة باطنية نفسية تفرض ذاتها ، ولا مفر منها . فالفرد يحتاج ، أثناءها ، الى دعم ما ينقضه ويؤكد ، بتراكيب ايدولوجية ، تربط ارتباطاً حياً بامكانات الوضع القائم في توليد اشكال شخصية جديدة .

حاول هوكينج وغيره ، ان يبينوا ان نشوء الفردية يرتبط مباشرة ببقطة الضمير الديني في أواخر القرون الوسطى ، وان هذا العنصر الديني هو الذي يخلق خصائص الفردية الدائمة . تتعد نظرية كهذه عن الواقع ، لان الروح الديني روح مجموعي او بالاحرى روح يقود الى موقف مجموعي ، لا مكان فيه للفردية المستقلة المأمية هنا ، التي تتبع ، في الواقع ، انهيار الوجدان الديني او ضعفه ، ولكنها لا ترافقه . فجميع الاديان تغطي على الحياة الخاصة ، ولا تقبل ايضاً بفكرة استقلالها . فالفرد ملك للدين والمجتمع الديني فيها ، والحياة الدينية تقرر حياة الافراد ، في جميع ابعادها . اجاد كلهم في التعبير عن ذلك بدقة ، عندما جعل نشؤ الفردية ، والحرية الفردية ، يرتبطان بانكماش حدود المقدس ، فكان بذلك اقرب الى الواقع من الاتجاه الاخير .

بدل رجوع الكثيرين من المفكرين ، الى المذهب الكاثوليكي او الشيعي او النازي ، على الفراغ الايديولوجي ، وعلى حاجة الفرد الى اعتماد ايديولوجية شاملة يعالج بها وضعه الانساني . التجأ كياركجارد الى الله ، نتيجة تجربته الحية لعزلة الفرد في العالم الحديث . تجرد الملاحظة هنا ان الكثيرين من تلامذته واتباعه ، لم يلجأوا مثله الى البروتستانتية بل الى الكاثوليكية . كان الاتجاه في الماضي وحتى عام ١٨٥٠ ، نحو البروتستانتية ، ولكنه اصبح بعد ذلك يتجه نحو الكنيسة الكاثوليكية ، والسبب يعود ، الى حد كبير ، الى شمول مذهبها الى التركيب العضوي الذي يميزها ، بينما كانت البروتستانتية تنكش تدريجياً وباستمرار ، امام مظاهر الحياة ، لانها لا تتطوي على شيء يشابه النظام الجامع المحكم ، الذي يميز الكنيسة الكاثوليكية .

كان القرن التاسع عشر في حتمى عنيفة ، لأنه لم يكن يجد شيئاً يؤمن فيه . أعطانا إنجمن كونستان الذي يعتبر عن روح العصر ، صورة واضحة عن نزوع المفكر المستقل الى الولاية الايديولوجي ، عندما قال لنا في سيسيل بأن شقاءه هو نتيجة الجهد المستمر الذي كان يقوم اثناءه بتوجيه ذاته بمفرده ؛ ثم يتابع فيقول بأنه يجد حلاً ، بالرجوع الى الايمان ، الذي يوازي كل ميزة

فردية ، كل معرفة ، كل عقل ، بتضحية كلية .

يظهر ان الخضوع لايدولوجية تعتمد الله أو التاريخ ، يرقب الفكر الذي يسير الى نهاية التمرد الفكري ، أو الذي يعاني التمرد ، كباسكال ، الى نهاية الطريق . ان الفكر الاكثر ميلا الى الشك ، يميل عادة الى اكبر درجة من الايمان . أشار جوته وبارث وآراجون ، الى تمرد لا يقف عند حد ، هدموا فيه المواقف التقليدية ، وجعلوه ينبوع تحرر كامل . ولكن جوته منح ، فيما بعد ، ولاءه للدولة ، وبارث اصبح في خدمة القومية ، وآراجون في خدمة الستالينية ، بينما انتهى عدد من السوريين ، الذين لم يعتمدوا ايدولوجية جامعة ، في نهاية تمردهم الشامل المجرى ، الى الانتحار كفاشه وكريفل ، او الى الادماع على المحدرات فقتلتهم ببطء .

ان الاسباب التي تدفع المفكر والفيلسوف الى الولاة الايدولوجي عديدة ، اهمها :

اولاً ، وسحدة المفكر وعزلته في المجتمع الذي يعيش فيه ، وبالتالي شوقه الى التجاوب الانساني .

ثانياً ، معاناة دراماتيكية لأشكال الظلم والحرمان والبؤس .

ثالثاً ، وعيه اليقظ ، وشوقه الى اعطاء تفسير للتاريخ .

رابعاً ، شوقه للتأثير في التاريخ عن طريق التجاوب مع الجزء الثوري من المجتمع الذي يصنع التاريخ بحركته الانقلابية .

نجد في الماركسية ، بالنسبة الى القرن الحديث ، عاملاً اضافياً ، وهو الطابع العلمي الذي تزعمه لنفسها . لكي ندرك أهمية هذه العوامل ، علينا أن نلقي نظرة عامة على وضع المفكرين في الغرب ، فنرى أولاً أنهم يعانون حالة عامة من التعمب والضجر والتبرم . قواهم الفكرية والشعورية مبعثرة مفتتة ، وكل شيء يفكرون فيه يزول كالبخار المكشوف . اما حريتهم فتتخذ شكلاً ثقيلاً متردداً ، ويشعر من يلاحظهم بأن تلك الحرية اصححت عبثاً عليهم ؛ ومن جهة افكارهم ، فانها تبقى افكاراً سطحية دون جذور انسانية ، لا يرتبط

احد بها . لهذا ، يمكن وصف حالة المفكرين في الغرب بأنها حالة انقسام ذاتي وقلق عام . ولكن الفكر الذي يمنح ولاء لايدولوجية معينة ، وخصوصاً ان كانت انقلابية ، يجد فيها جسراً يتجاوز فيه هذه الحالة العامة ، لانها تعطى معنى لعمله ، وتبريراً لانتاجه ، وهي ، بالرغم من ابوابها المغلقة ، تضيف على المفكر حصناً يرقاه ويساعده في تحديد ذاته . ولكي ينتج المفكر ويبدع ، ويطمئن ، ويرتاح ، الى انتاجه وخلقه وابداعه ، يحتاج لاسباب عليها تحقق لفكره ما يتوق اليه من معنى وتبرير . فالكثيرون من مراقبي الظاهرة تلك ، من يساري ثوري كميلاش ، الى محافظ كمولنار ، وجدوا ان النفسية الالفية او الثورية المتفائلة التي ترافق الحركات الانقلابية تجذب المفكرين اليها .

يتشوق المفكر دوماً الى وضع يزول فيه تفرقه او الوحدة التي يعيش فيها ، والايديولوجية الانقلابية توفر له هذا الوضع ، توفر له ادراك التاريخ والتجاوب معه ، توجع لتفكيره الحرارة الانسانية ، تدعوه الى المساهمة بتغيير العالم وتحويله بتطبيق افكاره عليه . تجدر الملاحظة هنا بأن الماركسية حولت هذه الظاهرة الى نقيضها . فالمجتمع الشيوعي مجتمع تزول فيه الفلسفة ، لأنها تكون قد حلت جميع المشاكل التي تولدها . فبما ان الحرية ، والعدالة ، والحقيقة ، تتحقق فيه ، لن تعود هناك ، في تفسير لافاخر ، أية حاجة للنشاط معين في تحديد الحقيقة والعدالة والحرية . هكذا تكون مشاركة المفكر في المساهمة في التاريخ ، وفي العمل على تحقيق أفكاره ، طريقاً الى الغاء دوره ووجوده كمفكر .

يربط الايديولوجية الانقلابية المفكر بالشعب ، وتصل بينه وبين الجماهير الثورية المتحركة . ويتشوق المفكر ، بطريقة واعية أو لاواعية ، الى الانتماء لحركة ما مليئة بالحياة ، يود ان يصبح واحداً منها يتجاوب مع مشاعرها وأشواقها الشائنة التي انطلقت من عقائها ، لان ذلك يعني تجاوزاً لعزله .

*

يقدم الانسان الطاعة والولاء للنظام القائم ، ليس لأنه يعترف بشرعيته ، أو يقتنع بمقلانيته ، وليس لأنه يعتبر ان الواجب يقضي عليه بأن يحضه الطاعة والولاء ، وليس بسبب الخوف من النتائج ، ذلك الخوف الذي شدد عليه هوبز كثيراً في فلسفته السياسية ، وليس بدافع من مصلحة شخصية أو تسوية أو مساومة - جميع ما تقدم لا يفسر ارتباط الفرد بالنظام القائم ، لأن السبب الاول يعود الى عواطف ومشاعر مشتركة ، تربط الناس في كل زمان ومكان ، في وحدات اجتماعية كبرى ؛ إن هي سوى مشاعر وعواطف تنبثق من الايديولوجية التي تسود المجتمع في بعض مراحلها . لهذا ، يكون ارتباطهم بالنظام ارتباطاً تلقائياً عفوياً ، لأن فرضيات الايديولوجية تشكل مضمونه الوجداني . ويستمر الارتباط ، طالما ان المجتمع لا يتعرض لاضطرابات اجتماعية وكوارث ، أو لأحداث كبيرة تهزه ، أو لتحولات اساسية تعلن إفلاس الايديولوجية والنظام المنبثق عنها . فعندما يحدث شيء من ذلك ، يتحرك المجتمع تحركاً ثورياً نحو ايديولوجية اخرى .

كان ارسطو يقول : « ليس من قوة للقانون يفرض بها الطاعة سوى قوة العادة » . يمنح الانسان ولاءه للنظام القائم ، ويرتبط به ، لأنه كائن اجتماعي ، وكي يستمر ذلك ، يجب ان يتمتع المجتمع باستقرار داخلي وخارجي ، إذا ان أي تعرض لهزات عنيفة ، وتحولات جذرية ، يعني ايقاظ الادراك ، ويقظة في أوضاع من هذا النوع ، تعني نفص غبار الماضي ، وبداية التحرر من قيمه ونظمه . عندها ، تبرز الوضعية التي تفرض ظهور الايديولوجية الانقلابية .

اعتمدت الايديولوجيات الانقلابية في القرن العشرين وضعية مماثلة ، بالرغم من تهرب الكثيرين من الاعتراف بها . ظهرت تلك الايديولوجيات بمدان سبقها افلاس عام ، أصاب التقاليد الايديولوجية والنظم السابقة . فان نحن اردنا مثلاً ان ندرك النجاح الذي أحرزه كالفاين ولورث ، وجب علينا ان ندرك الافلاس الذي أصاب الكنيسة ، والانحلال الذي اقتلع الايمان من

النفوس آنذاك ؛ وان نحن أردنا أن ندرك النازية والفاشية والشيوعية أيضاً وجب أن نرى كيف أتت المجتمعات الأوروبية خسرت ، واحداً إثر الآخر ، الإيمان بمذاهبها وعقائدها . رأى بعض المفكرين آنذاك ، كدروكر مثلاً ، أن السبب يعود إلى افلاس الايديولوجية الليبرالية افلاساً انكشف عام ١٩٢٩ . أما أسبابه فتعود طبعاً إلى تحولات اجتماعية اقتصادية سياسية ، أخذت تهيم به ، في الواقع ، ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

وصل أفق الحرية الفردية الذي انفتح للإنسان ، ابتداء من عصر النهضة وعصر البروتستانتية ، إلى مفارق تاريخي دقيق جداً ، في القرن العشرين ، إثر الحرب العالمية الأولى . برز الشوق للحرية في الإنسان الحديث كردة فعل ضد عالم القرون الوسطى ، وغما تدريجياً مع المحلل الروابط والنظم والوحدات والعلاقات التي كانت ، عصرذاك ، تميز وتضبط المجتمع ، أي مع اتساع وعمق الوضعية الانقلابية التي كانت تفرض ذاتها عليها . قادت التطورات تلك إلى الديمقراطية الحديثة ، ولكنها من جهة ، أخرى أدت إلى توليد أوضاع تنقض الديمقراطية نقضاً . فالمجتمع الحديث خسر القدرة على توفير درجة كافية من الوحدة الاخلاقية المعنوية ، والتأسك الإنساني ، تعوض الفرد عن الروابط التي خسرها بزوال القرون الوسطى . أصبح الصراع لأجل الحرية ، دون قصد بعد زوال المجتمع القديم . أصبح الفرد حراً في تحقيق ذاته ، ولكنه ، في الوقت الذي نال فيه هاته الحرية ، بدأ يشعر بأن ليس هناك خارجه ، في العالم الذي يحيط به ، ما يعطي معنى لحياته ، فيميز عن طريقه بين الحرية والفراغ . اننا نرى ، ابتداء من كونت ، وسان سيمون ، وفورييه ، إلى أي جاسه وفروم مجموعة كبيرة من المفكرين ، قد طرحت مشكلة الإنسان الحديث أو أزمة حضارته الحالية على هذا الصعيد .

بعد ان يعرض ضودز ، في دراسته القيمة « اليونان والاعقلاني » وبشكل مقتنع ، كيف أن العقلانية اليونانية لقيت نهايتها ، لأن الناس عجزوا عن تحمل الحرية الروحية التي ولدتها ، يرى أن الظاهرة نفسها تعيد ذاتها الآن في المجتمع

الغربي . استطاعت الحرية التي كانت نصيب الانسان الغربي أن تملأ وجوده ، عندما كانت في صراع مع دنيا القرون الوسطى التي تنتقضها ، وعندما كانت تنقض وتدمر ؛ غير ان الازمة بدأت عندما تحققت تلك الحرية ، فزال العالم الذي تنتقضه ، أي عندما خلقت النظم التي كان عليها أن تؤكد لها وتحققها في الواقع . وهكذا استنزفت قواها ، فأصبحت فارغة ، لأنها كانت دون قصد كبير يركزها ، فنتج عن ذلك ما يعانيه الفرد الحديث من عزلة وقلق وخوف من المسؤولية الشخصية التي أمست ظاهرة ملازمة لتجربة الحرية في هذا المجتمع . أما الحل فكان يتجاوز الحرية ، والخروج منها ، والاستسلام لالديولوجية جديدة ، تعرض له جواباً لكل شيء ، وتوفر له الدفء الانساني في حركة عضوية ثورية .

قدم فروم أكثر الدراسات تركيزاً على هذه الناحية ، في تفسيره لنشوء النازية والفاشية . ولكنه شدد كثيراً على الناحية السلبية ، في نشوء الديمقراطية الحديثة . فالقول بأنها تنبع من قيم سلبية فقط ، أي تجرد قوتها في نقض عالم القرون الوسطى ، قول ينقض جانباً من حقيقتها . فالديمقراطية استطاعت أن تولد قوى تماسك ووحدة ومعنى ، عندما كانت تعاني امتدادها الانقلابي ، ليس ضد القرون الوسطى فقط ، بل في بناء مجتمع خاص بها وعلى صورتها . فالمجتمع الاميري لم ينشأ وينمو كحركة نقض لعالم القرون الوسطى ، وان كان النقص قد لعب دوراً أساسياً غير مباشر في نموه ، بل نشأ ونما في ظل صورة عن الديمقراطية الحديثة تحاول أن تحقق ذاتها . فبعد نقض عالم القرون الوسطى الذي ولد الديناميك الأول ، قام وجه ثانٍ لهذا الديناميك ولده جهاد الديمقراطية في سبيل انشاء مجتمع على صورتها ومعناها ، مما أدى الى ظهور مجتمع خفق الشهور بالحرية والمسؤولية ، لأن الحرية ، بعد ان خسرت الماضي الذي فاصته العداء ، وبعد أن خسرت المستقبل الذي حاولت تحقيقه ، لم يبق أمامها سوى فراغ هائل ، تدور فيه على ذاتها ، دون قصد أو معنى .

الاجهزة والنظم والتراكيب التي خلقتها الديمقراطية ، اثناء تحققها ، مسؤولة

عن خنق حس الحرية بشكل لا يقل اثراً عن الاثر الذي تركه زوال نقيضها ، أي مجتمع القرون الوسطى . لا شك ان وراء تلك الحركات يكن خوف او لامبالاة الفرد بالحرية . كانت تحقيقات الديمقراطية في امتدادها ذاتة تخلق نوعاً من التماسك الجديد ، ألمح اليه كثير من مفكري العصر الحديث ، وخصوصاً دركهايم ، بأنه من النوع الذي لا ينشأ في قيم أو في فلسفة حياة معينة ، أو في صراع لاجل الحرية ، بل في تخصص مجزأ معقد ، تتوزعه أنظمة واجهزة عديدة ، فتزايد باستمرار ، ويمثل نوعاً جديداً ، لا صلة له بالتماسك السابق ، لانه خارجي محض ينبثق من تراكيب آلية ، وفي اجهزة مستقلة عنه ، بينما كان السابق ينتج عن ولاء الفرد والتزامه لمجموعة من القيم ، أو لايديولوجية يحسها في ذاته ويفسر بها وجوده ، وتقتد جذورها في وجدانه ، وتنبع من داخله . هذا التماسك الجديد ، الذي وجد وصفاً دقيقاً له في كتب دركهايم ، وتونيس ، وسايدنبرغ ، وهوايت ، وريسمن ، وزميانت ، وهكسلي ، وأرويل .. وغيرهم ، قتل الفردية ، والمسؤولية ، والشخصية ، بالغائه حس النقد وامكان النمو الفكري الثقافي ، أو عمق فردية الانسان اخلاقياً وروحياً . التركيب الايديولوجي الجديد ، ذاك الذي كان نتيجة امتداد الايديولوجية الليبرالية وتحققها ، أو التحقق الذي أدى الى افلاسها واختناقها ، هو المسؤول أولاً عن قتل الحرية الفردية التي تكلم عنها فروم وغيره . ولكن الفكرة الرئيسية التي يتركز عليها هذا المفهوم صحيحة ، وتمتاز بوضوح جذاب . فالحرية تشكل قيمة ايجابية ، وتولد ابداعات واصالة وبطولة عندما تكون موجهة ضد عالم تنقضه ، أي عندما تكون « حرية من .. » ، ولكن عندما تصبح « حرية لأجل .. » . فانها تدخل في حركة تكون خاتمتها نقضاً لذاتها . هكذا كان ديالكتيك الحرية ليس في المجتمع الحديث فقط ، بل في جميع ادوار التاريخ .

تعود الازمة التي بدأ الغرب يعانيها ، إثر الحرب العالمية الأولى ، بوجه خاص ، في جذورها الاولى ، الى تفكك وافلاس الايديولوجية الليبرالية في ضبط

الحضارة القائمة ، وتوحيد عناصرها وتركيز اهدافها ، وسيادة تركيبها النفسي . فهناك نفي عام لهذه الايديولوجية يدعوله مفكرون وفلاسفة وادباء ومؤرخون وفنانون وسيكولوجيون وسوسيولوجيون الخ ... اما انهيارها فلم يبدأ حديثاً ، بل يرجع في الواقع ، الى اواسط القرن التاسع عشر ، حيث شوهدت دلائله الاولى ، ولكن الفتوة التي كانت تتميز بها آنذاك كبنت الدلائل واستطاعت ان تطوي اسباب موتها طيلة قرن . كان الفرد في المجتمع الغربي في تلك الاثناء يترعرع عادة في ظل فرضياتها ومبادئها وقيمها وتفسيرها للتاريخ ، فيؤمن مثلاً بان الطبيعة الانسانية طبيعة خيرة فاضلة ، وبان الانسان كائن عقلائي ، وبأن هناك حقوقاً أصيلة يتميز بها الفرد كفرد ، وبأن وجود تعدد في المصالح والمنافع والآراء امر طبيعي وضروري ، وبأن التفاوت الطبقي الوراثي امر مفقعل ، وبأن اشكال التنافس والصراع الاجتماعي السياسي تجد حلها عن طريق المساومة والتسوية ، وبأن الاسلوب العلمي ينطبق على العلاقات والنظم الانسانية ، وبأن تطور العقل والعلم سيعمل مشاكل الانسان كلها ، وبأن النظام البرلماني هو الأصلح ، وبأن الانسانية في تقدمها تتبنى ذلك النظام ، وبأن الدولة يجب ان تحصر تدخلها في اقل عدد ممكن من المهام ، وبأن التاريخ يعمل باطراد واستمرار على تقسيم الانسان وتكامله الدائم ، الخ ... إن هذه المبادئ والقيم لم تكن وحيدة او حرة في تسلطها ، تعمل دون منافسة وتسود ذهن جميع الافراد والهيئات في المجتمع ، ولكنها كانت الاطار الايديولوجي العام الذي كان يعمل فيه المجتمع ، وتسوده الى درجة تجعل اخصامها انفسهم يرجعون الى فرضياتها ، في صراعهم مع الطبقات التي تمثلها .

كتب ويليام جيمس عام ١٨٩٦ ، بأنه يحس باقتراب الكارثة ؛ كان ذلك في أوج انتصار الليبرالية . اما الآن فلم تعد الكارثة حساً بل واقعاً ملموساً ، فالليبرالية انهارت والفراغ الذي خلقته وراءها اقسام وضعية ثورية أدت الى ظهور الايديولوجيات الانقلابية الحديثة ، من شيوعية ونازية .

كان انهيار الايديولوجية الليبرالية ، في الواقع ، السبب الرئيسي الأول لما يعانيه المجتمع الحضاري الغربي من أزمة . فالتفكك الذي أصابها ، أثناء امتدادها التاريخي الذي استنزف حيويتها وامكاناتها ، أصاب هذا المجتمع . تقود جميع أشكال البلبلة والانهيار والفوضى التي داهمت الى انحلال الصورة التاريخية الانسانية التي اظهرتها الايديولوجية ، ونشأت عليها . لهذا ، فان نقدتها من أمثال مارتينان الذي ينقضها لأنها تتبنى موقفاً اخلاقياً تجريبياً ، أو نياوهر الذي ينقضها لايمانها بتكامل الانسان ، او مانهايم الذي ينكرها لتبشيرها بموضوعية العقل الانساني ، او تويني الذي يرفضها لأنه كشف بأن الدور الحضاري الحديث ، الذي حاول أن يقيم حضارة على أسس زمانية انسانية محضة تناقض سنن التاريخ الاساسية ... كل هؤلاء لا يتكلمون باسم الذين تمكنوا من بلورة آرائهم ، بل باسم شعور عفوي عام بأن التاريخ يقف في نهاية أحد ادواره ، وبأن المرحلة الليبرالية أصبحت في خاتمتها .

*

نستدل من كل ما تقدم أن جاذبية الايديولوجيات الانقلابية الجديدة لا تنشأ في ذاتها ، لأن الناس الذين يلجأون اليها ويمنحونها ولاهم ويمانهم ، انما يصنعون ذلك لأنهم يكرهون المجتمع الذي يعيشون فيه ، ويريدون تجاوزه في حركة تضبطه من جديد . يحاول الانسان دائماً ان يهرب من مواجهة أو معرفة نفسه مما يفسر لماذا يشعر كثيرون من الناس بالبؤس والشقاء ، عندما لا يجدون شيئاً يملكون به وقتهم ، او عندما لا يشغلون انفسهم باللهو والذائل ؛ فهم يخافون من البقاء في عزلتهم ، وجهاً لوجه مع ذواتهم الخاوية القفراء ، لأن ذلك يورثهم ليس فقط التبرم والضجر ، بل اليأس والالام والحزن . ان الانغماس في هذا اللهو الذي يتكلم عنه باسكال قد يكون مؤلماً للانسان الذي يعانيه ، ولكنه يفضل ان يستمر على ما هو عليه ، لأنه يقسئ وينهمك عن مواجهة ذاته في وحدتها . بيد أن تلك المواجهة هي أول خطوة في طريق تحوله الى موقف ايديولوجي انقلابي ، لانه إن استطاع ان يقابل نفسه فيما يحيط بها من فراغ ، في متناقضاتها ، وفي لامبالاتها ، فانه يستطيع أن يهزها من جذورها ،

ويدفعها الى تجاوز حدودها .

يرى جاسبرز أن الانسان يجب أن لا يذهل من نشوء « العدمية » ، بل من تجاهل الاختيارات والتجارب التي تقود اليها . فالانسان المعاصر يواجه الفراغ من كل جانب ، كما أن الأشياء التي يؤمن بها كانت تنهار واحداً اثر الآخر . فعندما يتساءل البعض عن كيفية انهاء أولئك أو هؤلاء المفكرين الى تلك أو هذه « العبادة » ، لذلك أو هذا المذهب ، وما في ذلك من أوهام أقل ما يقال فيها أنها مهينة للعقل الانساني ، يجب أن تذكر الحاجة النفسية التي يولدها وضع انساني كهذا في نفس الفرد . فمن يعاني من وضع كهذا ، لا يختار ، بل يجد نفسه مضطراً دونما وعي ، ومدفوعاً دونما ارادة ، الى محض ولائه وثقته لأحد المواقف الايديولوجية . كانت الناس منذ قرنين أو ثلاثة ، اما مسيحيين مؤمنين أو عقلانيين ، ولكنهم خسروا العقلانية والمسيحية الآن . فانقضح أمامهم الوجود الانساني كهواية سحيقة ينزلقون فيها ، وتفلق نوافذها عليهم من كل جهة . فكل شيء أصبح طفيلياً يقود الى التبرم ، حسب تأكيد سارتر والعالم يتحول ، في منظار كالمو ، الى وهم كبير ، والانسان وجد نفسه فريسة قلق كياركجاردى يميت .

فعندما نلاحظ بأن منافعنا وآمالنا الفردية لا تبرر وجودنا ولا تضفي معنى على حياتنا ، نكون قد خطونا الخطوة الأولى نحو ايديولوجية انقلابية جديدة ، لأن ذلك يعني أننا أصبحنا نحس بفراغ هائل في وجودنا ، وبما يولده هذا الفراغ فينا من حاجة بائسة الى شيء خارج عنا يتجاوزنا . لا يشكل الخوف من الله أو الآلهة سبب استسلام المجتمعات الدينية لمذاهب شاملة جامعة ، بل الخوف من المخاوف التي تولدها قضايا وأزمات حياتها ؛ ينطبق الشيء ذاته أيضاً على استسلام الفرد للإيديولوجيات العلمانية الزمانية . فالوقوف الايديولوجي يكسب الولاء ويرسي قواعده لأنه يعرض غرضاً من أزمات من هذا النوع .

ان قيام وضع يخسر فيه الفرد علاقته مع المجتمع هو الأساس الأول للنشوء

أي مذهب أو ايديولوجية انقلابية . ان جميع أشكال الاخلاص والوفاء والولاء والتضحية بالذات هي ، في جوهرها ، تمسك يائس بشيء نرى فيه القدرة على اعطاء معنى لحياتنا المنعزلة . لهذا كان التزام الايديولوجية الانقلابية ، التي تحررنا من فراغ وجودنا ، يتخذ شكلا حماسيا متعصبا . قد تكون ثقتنا بأنفسنا مشروطة ومحدودة ، اما ايماننا « بقضيتنا المقدسة » فإيمان بيالغ بذاته الى أبعد درجات المبالغة فلا يقبل أية حدود أو أية تسوية . يستطيع ولاء من هذا النوع فقط - كما يبدو من التجربة التاريخية - أن يقودنا خارج التيه الذي نشعر به ، وأي حل آخر يمرض على هكذا ذات باعتدال وتسوية ، يعجز عن معالجة وضعها .

يستحيل علينا اعطاء معنى لذاتنا وللحياة التي تحيط بنا ان لم نكن على استعداد للتضحية بأنفسنا في سبيل الولاء الجديد ، لأن هذا الاستعداد وحده يقتنعنا بأن الايديولوجية الجديدة تعبر عن أحسن معنى يمكن أن ينكشف في الحياة . ان امتعاء الذات الفردية المنفصلة فيها يكون عادة نهائيا وجامعا . فأفراح الانقلابي وأتراحه ، سعادته وشقاؤه ، كبرياؤه وإيمانه ، كل هذه يجب أن تنسج من الحركة وليس من ميوله الفردية . فالفرد الذي يمنح ولاءه لايديولوجية انقلابية في مثل هذه الأدوار لا يستطيع أن يعيش منفردا ، وان وجد نفسه وحيدا في جزيرة نائية لا يسكنها أحد ، لأنه يشعر ، حتى في ذلك الوضع ، أنه تحت رقابة الايديولوجية والحركة التي تلتأ منها ؛ ويشعر أن خروجه على الايديولوجية هو خروج على ذاته أو بالاحرى على الحياة ذاتها ، وأن انقطاع صلته بها هو انقطاع صلته بالوجود .

تعتمد الايديولوجية الانقلابية في ظهورها اذن على وضع اجتماعي معين ؛ فهي لا تولد في ذاتها الاسباب التي تقود اليها ، والفراغ العقائدي البارز هو الذي يؤدي الى نشوئها ومن ثم يدل عليها . اما التحولات التي تؤدي الى هكذا وضع فلا تحدث فجأة او نزولا عند ارادة او حركة او بضعة افراد . فجذورهما عريقة في الماضي ، وماضيها ماضٍ غامض بعيد ، من الصعب تحديد

اصله . وهي نتيجة عمل تاريخي ممتد يهيئ ولادتها بتجميع متواصل للأحداث التي تحضرها وتبلورها . ان العمل الانقلابي لذلك يأتي في ذيل هاته التطورات والتحويلات ، يعبر عنها عندما تصبح ناضجة متكاملة .

ولدت مبدأ الصراع الطبقي ، الذي تنشأ عليه الماركسية ، الفعالية الثورية والانسجام فيها ، لان وقائع الحياة اليومية البارزة في وضع انتقالي مليء بالمتناقضات الالمية ، بين الاثرياء والفقراء ، جعلته واضحاً حياً قريباً من الافهام والنفوس . لقد عبر ولز الذي لم يكن ماركسياً أو من مناصري الماركسية ، تعبيراً صادقاً عن المشاعر العامة التي اظهرتها الماركسية بقوله : « لو ان ماركس لم يعش ابدأ لكان هناك ماركسيون . فعندما كنت غلاماً في الرابعة عشرة ، كنت ماركسياً كاملاً ، وذلك قبل ان اسمع باسم ماركس . لم يكن باستطاعتي ان اتابع دراسي ، كان عليّ ان اعمل في مخزن مقبت ، فأصبحت باكرأ ضخية حياة من الكد المرير ، وكانت عليّ ان اعمل بشكل قاسٍ ، طيلة ساعات متواصلة ، تحول بيني وبين اي امل بأي تثقيف ذاتي . فلو لم اعلم بأن المخزن كان مؤمناً بأكثر من ثمنه لكننت اضمرت النار فيه . »

الفراغ العقائدي هو الذي يبرز الايديولوجية ، ويفرضها ويبررها . يتضح ذلك خصوصاً بعد نشوء الايديولوجية ، إذ نرى ان العقول تنسج فيه ومنه كل ما تريده وتنزع اليه . لهذا نرى ، عندما ندرس المبادئ والنظريات السياسية العقائدية ، في اوضاعها التاريخية الخاصة ، ونعيداها الى التراكيب الاجتماعية المختلفة التي تنشأ فيها ، ان الفكرة القائلة بأن هذه النظريات والمبادئ واحدة ، تعيد ذاتها ، هي فكرة خاطئة . فالمبادئ والافكار ذاتها تتغير في معناها ومضامينها عبر الاجيال ، وتتطوي النظم والكلمات الملتصقة شكلاً على معانٍ متغيرة ، لانهما تبرز في اطرار وأوضاع اجتماعية تاريخية متباينة .

تميّز الايديولوجية الانقلابية انتهاء دورة حضارية وولادة دورة أخرى ، فمناقشة « تقدميتها » أو « رجيمتها » غير ذات موضوع ، لان نشوءها ذاته يعني ان الحياة الحضارية السابقة قد تفسخت وتهدمت وأرى عدة

مؤرخين كجيبون وبفض مفكري القرن الثامن عشر في فرنسا ان المسيحية قد سببت المخطاط الحضارة الرومانية ، ولكن العكس هو الاصح . فانمخطاط الحضارة الرومانية هو الذي سبب ظهور المسيحية ، وظهور المسيحية كشف ذلك الانمخطاط ، كما ان نشوء الليبرالية اعلن موت المسيحية . لذا ، أمسى تحديد المسيحية كايديولوجية ، او حركة « رجعية » او « تقدمية » ، في المعنى الاخلاقي ، أمراً خارجاً عن موضوعنا .

☆

بما ان الايديولوجية الانقلابية ترجع بظهورها الى وضع انتقالي ، ساهم انهيار عام ، مزق وحدته ويعثر كيانه ، فانها لا تقتصر في نقضها على ناحية واحدة من الواقع القائم ، بل تمتد الى جميع نواحيه فتنتقدها وتنقضها . انها تبدأ دون شك في الناحية المعنوية ، ومن ثم تتناول جميع النواحي الاخرى ؛ يظهر ذلك جلياً في جميع الايديولوجيات الانقلابية .

يستحيل نشوء ايديولوجية انقلابية دون ان تنطوي على فلسفة حياة شاملة ، او نظرة وجودية تشمل الوجود الانساني بأكمله ، وتحديد علاقة الفرد به من جميع وجوها الاساسية . فيستحيل ادراك اية حركة انقلابية ، في تحقيقاتها المتعددة ، من سياسة واقتصادية وتنظيمية ، دون ادراك الايديولوجية التي تنشأ منها . ان ما كتبه موسوليني مرة حول الفاشية - وهي في الواقع حركة ذات انقلابية محدودة - بأنها حركة لا يمكن ادراكها في كثير من الاعمال التي تعبر عنها ، كتنظيماتها الحزبية والتربوية مثلاً ، إن لم ينظر اليها على ضوء النظرة الفاشية العامة الى الحياة ، فقول ينطبق على كل حركة انقلابية .

يرى البيولوجي هكسلي ان اهمية النظم الايديولوجية في تاريخ الانسان ، كانت من النتائج القليلة المهمة التي توصل اليها ؛ فهي تبرز في التطور الثقافي بالدرج ذاته الذي تحققه الهياكل العظمية ، وتقدم الاطار للحياة التي تحركها ، وتحدد ، الى حد كبير ، الكيفية التي تتحقق فيها الحياة .

حاول فاهينجر ، في فلسفته « كما لو أن .. » ، ان يدل بان الانسان

يعيش تبعاً لافكار تصورية صرفة ، لا تمثل الواقع ابداً ، ولكنها افكار - كالقول بأن جميع الناس متساوون مثلاً - تعطي الفرد فعالية أكبر في مواجهة المستقبل ؛ في تلك الفلسفة ، نرى ان سلوك الفرد يتحدد على الاخص بما يرقبه في المستقبل ، وليس تبعاً لتجاربه الماضية . ورأى أدلر ، في مقارنة بين هذا المفهوم ، وبين المفهوم الفرويدي الذي جعل من الغرائز ومن التجارب الاولى اثناء الطفولة ، العنصر الاول الذي يحدد شخصية الفرد ، ان فلسفة الاول اقرب الى الواقع ، وانها تشكل رفضاً لحتمية فرويد التي ترجع الى الماضي .

قد تكون هذه المواقف الايديولوجية تصورات لا تمثل الواقع ، ولكن ، بما لا شك فيه انها كانت ، من ناحية عملية ، ذات فائدة كبرى ثورية وبقيائية . فالافراد والمجتمعات الذين يمانون ثقة حية ، أو إيماناً عميقاً ، بمذهب ما ، ويركزون سلوكهم على اهداف واضحة ، يقبلون على الحياة بقوة ، ويكافحون القوى المناوئة لهم بنشاط وحيوية لا تعرفها المجتمعات أو الحركات السياسية المتشككة المترددة . فمهما كان الفكر قاصراً فيها كأداة نقد مجرد ، فانها تملك الزخم العاطفي الذي يؤمن لها التغلب على الصعاب والمحاطر التي يعجز امامها الفكر الناقد .

الايديولوجية الانقلابية هي الاداة التي تكشف عن استبعاد الانسان للتوضيحية والاندماج في الغير . والفلسفات التي تفسر سلوك الانسان بالانانية فقط ، هي فلسفات يائسة ، يكذبها ، بشكل واضح ، تتابع صور انسانية ماثلة في ذهن النظريين ، وأثر هاته الصور في تحديد سلوك الانسان وتفسيره ، دون ان يكون له أية مصلحة شخصية فيها . انه لتاريخ مغلوط حقاً ، ذلك التاريخ الذي يُهمل أثر تلك الصور الفاضل في التحولات الكبرى التي تطرأ على المجتمع الانساني .

لهذا ، فان الرجوع الى الفكر الناقد ، وتأكيد كصدر للسلوك الفردي ، ينقض ، في الواقع ، تلك المشاعر والعواطف التي جعلت الانقلابات والانسان

نفسه أمراً ممكناً ؛ هذه المشاعر والعواطف تتميز بقيمة بقاءية وثورية ، تذيب ، الى حد بعيد ، شخصية الفرد في شخصية الجماعة او المذهب ، وعندما يتفصل الفكر عنها ، يصاب بالشلل ، ويخسر فعاليته في التاريخ ؛ فالموقف التحليلي المحض الذي يتخذه محدّد من قابلية الفرد في تعريف ذاته بذات الحركة او المذهب . صفات الفكر الناقد الاساسية هي الاستفهام ، والبحث ، والشك ، والتجرد ، والتحليل الموضوعي . ولكن الفكر المستقل المجرد هو ظاهرة تعثير وخطر من ناحية بقاءية وثورية ، لانه يضع الجماعة او المذهب او الحركة ، في موقف عاجز امام الجماعات الاخرى ، التي جعلت الفكر في خدمة مقاصدها ومشاعرها الكبرى ، يساعدوا في تحريّ طرق الوصول اليها ، وينير الطريق امامها ، وينذرنا مما يرقبها من عثرات ونقص ، ويحثها على تلافي اخطائها ، ويوفر لها التبرير الذي تحتاجه لمواطنها ومشاعرها وقيمها .

لننظر الى التاريخ نظرة عامة ، فنرى ان الفكر المجرد المستقل يؤكّد ذاته ، على الأخص ، في ادوار الانحلال الحضاري ، التي نجد أثناءها قسماً كبيراً من الناس يهتمون بمقاصد فردية ، ويتناهم بمجالي المعرفة في ذاتها ، دون ضبطها بقصد عام يخضعها لمصلحة الجماعة او المذهب الذي تعبر فيه الجماعة عن ذاتها . هكذا أدوار هي اجمل أدوار الفكر ، من نواح عديدة ، ففيها يظهر بأجلى نقائه وجاله ، ويستقل ويعمل في وجوه من الخلق والابداع تجدد غايتها في ذاتها . انه فكر يكشف عن « اسطورية » العقائد والأديان القائمة ، وعن عنصر الوهم والخيال فيها ، ويحلل المساويء والمقاصد التي انطوت عليها . فان الحضارات لذلك تموت ، حسب تعبير كراش ، من التأمل الفكري المجرد ، والتحليل العقلي المستقل ، كما تموت بسبب اية عناصر اخرى . أثار هذه الظاهرة دائماً دهشة المؤرخين الذين يدرسون نشوء وسقوط الحضارات ، لأنهم وجدوها تعبر عن قواها الابداعية ، وتحقق أجمل نتائجها ، في المرحلة التي تسبق موتها وانهارها مباشرة .

ولكن الفكر يعجز عن الاستمرار طويلاً في هكذا وضع ، لان تجمده

واستقلاله المحض يجعلانه يدور في حلقة مفرغة ، فيتعب ويضجر ويتألم ويتبرم ، ولا يلبث ان ينكرها ويتطلع الى حقيقة يتجاوزها مجردة الصرف . ترافق هذه الحالة النفسية دائماً ظهور الايديولوجية الانقلابية التي ما ان تبرز حتى تستقطب الفكر الضائع المتخبط ، قتمطيه التركيز والوضوح والانضباط ثانية ، ليعرف معنى الالتزام ومعنى الحرارة الانسانية من جديد . لا يعني ذلك ان الفكر يجب ان يخسر كل مظهر من مظاهر استقلاله ؛ يخسر فكر من هذا النوع أثره وذاته ، بل ان يكون موجهاً ومنضبطاً بغائية الايديولوجية العامة ، بسدد بها خطاه .

تستحيل مقاصد الايديولوجية الانقلابية التي تبشر بها عند ظهورها على التطبيق التام ، لأن الفكر الانساني ، وإن كان بإمكانه الكشف عن بعض حقائق التاريخ أو قواه ، وخصوصاً عندما يكون انقلابياً فيعتبر عنها بوضوح ، يمجز عن تحقيق ذلك في الواقع بسبب ما يعتري الانسان من ضعف ، وما يعوزه من كمال . لهذا فإن دور الايديولوجية يجب ألا يقاس بقدر تحققها أو تجسدها في الواقع ، بل في كفاءتها على التعبير عن قوى التاريخ ، وفي فعاليتها في نقل التاريخ الى صعيد جديد ، وفي أثرها في تطوير المجتمع . فعندما نحكم على المسيحية أو الليبرالية أو الشيوعية مثلاً ، يجب ألا نبني حكماًنا على قدر تحققها في الواقع ، بل على الاتجاه الذي اعطته للانسان ، وعلى درجة الإنماء الذي أحدثته في وضعه . إن قيمة الايديولوجية الانقلابية تنشأ في المستقبل وليس في الحاضر . فقليلون هم الذين يكشفون قيمتها الصحيحة عند ظهورها ، وقليلون هم الذين يحضونها ولاءهم وحماستهم في ذاتها . تقبلها جبهة الناس لاسباب ثانوية ، والاكثريّة تنضم إليها ، عندما تبدأ ساداتها وقوتها . تحاول الايديولوجية الانقلابية المستحيل وتستأنم قدراً من الالوهية في الانسان ، غير ان معظم الناس يأبون ان يتعرفوا على هذا العنصر فيهم ، لانه يفرض عليهم تجاوز فرديتهم والعمل لمستقبل بعيد .

يكتمل معنى القيم التي تنطوي عليها الايديولوجية الانقلابية فقط على صعيد

مثالي محض . فإظهار الخيبة امامها وأمام منجزاتها يعني اننا لا ندرك طبيعتها الاساسية ودورها الرئيسي في الحياة . فالحرية والمساواة والاخوة مثلا ، تتحقق فقط في صراع الانسان من اجلها ، وفي أملها .

ليس هناك من طريقة ، يمكن التنبؤ بها تماماً وبشكل علمي دقيق ، عن المستقبل . ولكن ، دون الخروج من الحاضر ، ودون تصور المستقبل الذي يظهر وكأنه دائماً خارج قبضة العقل الانساني ، يستحيل علينا ان نعمل وان نؤثر في العالم للذي يحيط بنا . تدل التجربة التاريخية بوضوح على ان ضبط المستقبل بصورة تخيلها عنه او حوله ، يشكل اكثر الطرق فعالية في التأثير على التاريخ ، وفي احداث تغييرات كبيرة فيه . كان المسيحيون الاولون مثلاً يرقبون نهاية العالم الوثني سريعاً ، وبعث المسيح ثانية بعد جيل واحد ، لتدشين مملكة القديسين . كانت الصورة حلمًا ولم تتحقق . ولكنهم استطاعوا ، باستلهم موقفهم منها ، ان يبنوا المستقبل في صورة جديدة انبثقت من المسيحية . ان الاشتراكيين في الغرب اعتبروا لينين رجلاً حالمًا ، بعيداً عن الواقع ، وان تركيز جهده على الثورة في روسيا ضياع للوقت ، ولكن فكرة لينين نجحت ، وحدثت الثورة كما ارادها هو في روسيا . لم يتحقق المجتمع اللاتبعي الذي حاولت الماركسية خلقه ، ولكن الايديولوجية استطاعت ، في محاولة تحقيقه والتركز عليه ، ان تبني مجتمعاً جديداً ، يستوحي الماركسية ، ويحاول في كل ما يفعله ، ان يستوحيا . اعتبر معاصرو مازيني ايضاً ان الصورة التي ابرزها عن المستقبل في وحدة ايطالية حلم مجنون ، ولكنها كانت ، بكلمة سوريل ، « فعالة في تحقيق هذه الوحدة » ، اكثر من جيوش جارباليدي ، واكثر من دهاء كافور » .

لا تجد الحركات الانقلابية معناها في النظم التي تنسها او تقود اليها ، بل في القيم والتصورات الاساسية التي توحي بها وتكمن وراءها . اما الاعتماد والتأكيد عليها في ايضاح معنى الحركة الانقلابية فطور يأتي ، عندما تخسر الحركة انقلابيتها ؛ لذلك ، نجد الآن كثيرين يمرتفون الديمقراطية الليبرالية

كتركيب معين من نظم معينة ، لاتخاذ قرارات سياسية وتشريعية وإدارية .
لا شك في ان الديمقراطية هي اشد فعالية ، وتنشأ في معانٍ أساسية تبرزها
للإنسان والمجتمع . اما النظم التي تعتمد فيها أدوات في خدمة المآني وطرق
تعبير عنها ، وتجد تبريرها في الاهداف التي يجب ان تحققها وليس في ذاتها .
التعريف هذا خاطيء والرجوع اليه يعود الى انكاش الديمقراطية كحركة
ديناميكية وايدولوجية انقلابية ؛ والى عجزها عن الامتداد مع التاريخ
الذي تجاوزها وانقضاها .

يعطي ريمون آرون مثلاً بارزاً لتعريف الديمقراطية المنكشة ، والمنكشة
على ذاتها ، عندما يكتب أن الدولة الديمقراطية لا تنبثق في أي نظام
عقائدي ، ولا تحاول أن تجد مصادقة عليها عن طريق أي إيمان ، وهي تلتزم
فقط القواعد والقوانين التي تمارس الأحزاب المختلفة ، في إطارها ، تنافسها
السلي في سبيل السلطة . ولكن آرون تكلم باستمرار عن الفاشية والشيوعية
والنازية كأديان زمانية جديدة ، وحدّد الدين الزماني بأنه مطلق حزب يعلن
فلسفة في العالم ، ويثير حماسة من النوع الديني . ينطبق جميع ما قاله ولا شك
على الديمقراطية . أما اذا كانت الديمقراطية في وضعها الحالي عاجزة عن
التعبير عن تلك الصفات ، فلأنها في دور انحلال ؛ بيد أنها عند ولادتها
وامتدادها ، كانت صورة واضحة عما يعنيه آرون بالدين الزماني . ليست
الليبرالية مجموعة من الأساليب والوسائل في الحكم والسياسة ، ولا الإيمان بإمكان
ظهور مجتمع يتألف من تعدد في الهيئات والمصالح ، ويعمل على طريقة
المناقشة والمساومة ؛ فهذه الأساليب والأوضاع تفترض بروز الميول التي تدعم
وتجذب وجودها ، وتلك تفترض تثقيف الإنسان بها الذي لا يعني فقط تبريرها
أو تفسيرها ، بل تفسيره هو ذاته ، وتفسير علاقته بالمجتمع والتاريخ .

يرفع ظهور الايدولوجية الانقلابية الانسان الى صعيد انساني جديد ،
وهكذا تصح تسميته بالكائن المنتج للمواقف الثورية . ان الايدولوجية
الانقلابية التي تربط بينه وبين الحياة ، وتمطي الحياة معنى ، ليست فقط

ضرورة ليس باستطاعته ان يتحرر منها ، بل هي ، من جهة اخرى ،
« محررة » من الطبيعة ، والقوة التي تخلفه ككائن اجتماعي مستقل . ففي
امتدادها وتحققها ، أي في حركة اجرائها تحولات وتضيرات في العالم الخارجي
الذي تمتد وتحقق فيه ، يفسر الانسان ويحول ذاته . فهو يخرج ، في موقف
من هذا النوع ، من الطبيعة ويسودها في آن واحد . فالأندولوجية الانقلابية
تقصل بينه وبينها ، ولكنها في الوقت ذاته تجمعها بها من جديد ، كسيد لها .
في هذه العلاقة الحية الديناميكية ، التي ترفع الانسان الى مرتبة الميادة
والخلق ، يتعلم الانسان كيف يكشف عن امكافاته ، وكيف يزيد من قوى
الابداع في نفسه .

الانثروبولوجية الإنشائية في التعبير عن أبعادها الأساسية

شأنية التجاوز الانقلابي في الايدولوجية الانصلابية

كل ايدولوجية انقلابية تتجاوز حاضرها والوجود التقليدي الذي يمكن وراه ، فتفترض وضعا قديما سحيقا يفيض سعادة تستوحيه ، ومجتمعا مقبلا تحت الخطى نحوه ، وتدعو الناس والمؤمنين اليه .

أما التاريخ الذي يبرز بين هذين المجتمعين فتلقبه وتشجبه ، وتعتبره خروجاً وانحرافاً عن قدر الانسانية الصحيح . فهي تشطر التاريخ الى شطرين : الشطر الذي يتقدمها ، أي الشطر المنحرف ، المنفعل ، المشوه ، والشطر الذي يبدأ بظهورها وولادتها ، أو الشطر الذي يصحح سير الانسان ويُرجع اليه انسانيته الصحيحة . يمتد الغاء التاريخ في هذه الخاصة عادة ، الى التاريخ الذي يرتبط بالحاضر الذي تنكزه الايدولوجية وتمرد عليه ، لا الى التاريخ الذي تقدم هذا القسم منه . فالليبرالية مثلا تلغي التاريخ الذي يبدأ بظهور المسيحية كله ،

لأنه يرتبط ارتباطاً مباشراً بالواقع الذي تدعو الى الغائه ، ولكنها لا تلغي تاريخ روما واليونان ؛ انها في الواقع تعتمد هذا التاريخ وتستوحيه . أما الذي تلغيه فيمتد عادة امتداد الابدولوجية التقليدية .

إن لفظة « ثورة » كانت في الأصل كلمة اعتمدها علم الفلك ، وزادت أهمية ومكانة في العلوم الطبيعية ، بعد ان استخدمها كوبرنيكس في عنوان أحد كُتبه ، حيث تعني حركة النجوم المنتظمة التي تعيد ذاتها بشكل حتمي ، دون أن تنطوي على أي جديد . ان الخاصة التي نجدها في الابدولوجيات الانتقالية الكبرى ، والتي تشطر التاريخ الى شطرين ، هي في الواقع امتداد لمعناها في علم الفلك ، لأنها ترى أن التاريخ سينتهي في مجتمع يُعيد سعادة وفضيلة وانسجام وحرية و اخاء الخ ... مجتمع سابق ظهر قبل التاريخ الحالي . وصف يابن مرة الثورة الفرنسية والثورة الاميركية بأنها ثورتان تنطويان على عنصر مضاد ، أو ردّة ضد الثورة ، لأنه شعر بأن الجذوة المطلقة تشكل حجة ضد وليس مع الحقوق الانسانية ، التي كانتا تبشران بها ، فاستنتج بأنه يجب أن يكون هناك دور سابق عرف هذه الحقوق وعانها .

تجدد الملاحظة هنا بأن يابن أخطأ ، في الواقع ، بتصوير هاتين الثورتين ، لأن الليبرالية في جميع أشكالها ، من روسو الى لوك ، ومن جافرسون الى بانتام ، وفي جميع ثوراتها وانتقالاتها ، كانت تحقق الشرط الذي أراده يابن فيها . لقد تجاهلت التجارب التاريخية والتاريخ ، ولم تجد أي معنى في نظمه السياسية أو الاجتماعية أو العقائدية ، وقالت ، بدلاً من ذلك ، بالرجوع الى مبادئ عقلانية مجردة تلغي الماضي ، كما انها نادى بحالة طبيعية أولى خارج المجتمع والتاريخ ، وأرادت ارجاع نقاشنا وخبرها وسعادتها ، في مجتمع جديد بشرت به . إن هناك تناثلاً كبيراً بين « الحالة الطبيعية » التي بشرت بها الليبرالية ، وبين جنة عدن في المسيحية .

ان فكرة وضع أولي سعيد ، يعيد ذاته في اصالة جوهره ، في وضع نهائي ينشأ في نهاية التاريخ ، كفكرة المجتمع الشيوعي البدائي في الماركسية ، أو

الحالة الطبيعية في الليبرالية ، فكرة تعتمد على حقيقة لا يمكن تفسيرها بالفهم التطوري التقدمي الذي ساد الاثنتين . فإن نحن فسرناه بأنه امكانات تتحقق أو بأنه حركة دياكتيكية ، أو بأنه نتيجة سببية ، فيسقط مفهوماً يخلل الادراك ، لأن هكذا فكرة تقترح قيام بداية تنفصل كل الانفصال عن كل ما يتلوها ويقيمها من أحداث وتطورات تاريخية .

التأكيد على المستقبل هو ظاهرة واضحة في الايديولوجية الانقلابية ، وهي ، مهما اختلفت عنه في صورها ، نحن دائماً الى نوع معين من المستقبل ، ترى فيه حلاً لمشاكل مجتمعا القائم ، يلغي التاريخ المتقدم عليها ويتجاوزها ، ويستوحى مجتمعاً سابقاً يبرر وجوده امكان ظهور المجتمع الجديد . فأمسى من الصعب لذلك التمييز بين الشيوعية والنازية على طريقة دوقارجه وغيره ، فنقول بأن الشيوعية تنظر الى المستقبل متفائلة باقامة عصرها الذهبي فيه ، بينما تتطلع النازية الى الوراء لتتروا الى العصر الذهبي في الماضي . الفرق - إن كان هناك فرق - كمي فقط وليس نوعياً . فكلالهما يتطلع ، في الواقع ، الى الماضي ، ويكشف فيه عن وضع مثالي يستوحيه ، وكلاهما ينظر الى المستقبل ، ويرى أن هناك دنيا جديدة تحمل في جوانبها حياة بعيد ، الى حد بعيد ، جبال مجتمع قديم .

تعود جميع الايديولوجيات الانقلابية الى صورة ماضية والى صورة مقبلة ، وتمتد من الأولى الى الثانية . وتعود الحركات الدينية الى أيام الخلق أو المسيحية الأولى ، والانقلابات الزمانية العلمانية ، والى مجتمع قديم ذهبي ، جعل الناس أحراراً متساوين مستقلين ، كما ان الثورات القومية تحاول إحياء تاريخ عريق قديم مليء بالذكريات الجيدة . أما الحاضر ، فهو موطن الألم والنفي والسقوط في نظر الدين والحركات الدينية وفي نظر الايديولوجيات الانقلابية الحديثة . ولكنه يبرز في كليها كمحطة فقط ، يقف فيها الانسان قليلاً ، في طريقه الى المستقبل السعيد الكامل ، في السماء ، تبعاً للأولى ، وعلى هذه الارض تبعاً للثانية .

يرى هوفر في دراسته القيمة حول المؤمن الحقيقي ، أن الحركة الانقلابية ، أو ما أسماه هو بالحركة الجماهيرية ، تلغي من كيانها « الماضي » و « الحاضر » ، وتركز أنظار أتباعها على المستقبل ، فتجعل خط المعركة الفاصل بين ما كان وبين ما يجب أن يكون . أكد توكفيل على الظاهرة ذاتها في دراسته الكلاسيكية حول الثورة الفرنسية ، فبيّن كيف أنها كانت تحاول ، بجميع الوسائل ، أن تهدم كل علاقة أو قرابة مع المجتمع الذي تقدمها . يجب التنبيه هنا بأن الماضي الذي تلغيه الحركة الانقلابية ككل ، يمتد الى الماضي المباشر الذي هو قاعدة للحاضر الفاسد المتحرف ، الذي تحاول الايديولوجية الانقلابية تهديمه ، أو بكلمة أخرى ، الى الماضي الذي ادى بامتداده الى توليد الحاضر ، ولا يزال يرتبط به عقائدياً واجتماعياً وسياسياً . لذلك ، كانت هناك نقطة في امتداد الماضي ، يقف عندها نقض الحركة له ، وهي عادة نقطة تنقطع فيها روابط الحاضر العقائدية السياسية بالماضي . أما فيما يتعلق بالتاريخ المرتبط بالحاضر الذي تنقضه ، كانت الايديولوجيات الانقلابية تتخذ كل أنواع الاحتياط ضد استيراد أو ابقاء أي شيء منه ، وخصوصاً في وجهه العقائدي ، في النظام الجديد ، وكانت لا تدخر وسعاً ، ولا تردد أمام أي جهد في تهديم الذات الماضية .

*

وصف العالم بأنه عالم يعيش في الشر هو وصف قديم قدم التاريخ ذاته ، وقديم الفن والشعر والأساطير والدين . فنحن نجد اجمالاً عاماً بأن العالم بدأ في وضع صالح سعيد ، وأن ذلك الوضع زال زوال الحلم ، فبرز سقوط في الشر كان يقود الانسانية من سيء الى أسوأ . ولكن ، حديثاً وفي القرون الثلاثة الأخيرة فقط ، ظهر مفهوم تفاؤلي جديد ، يرى أن التاريخ يتقدم دائماً نحو أوضاع أفضل ، ويتقل من حسن الى أحسن .

أمنت الايديولوجية الليبرالية بأن الانسان لم يكن يعرف ، قبل نشوء الدولة ، الفرق بين الخير والشر ، بل عاش في عصر ذهبي تحقق فيه تجانس عام . نجد هذه الثنائية الليبرالية ليس فقط بالرجوع الى مجتمع بدائي بعيد نقاء مجتمع

مقبل ، بل أيضاً في المبادئ الأساسية التي برزت منها هذه الحركة ، وأعني بها الحقوق الطبيعية الفطرية في طبيعة الإنسان كإنسان . فالقول بهذه الحقوق يعني رجوعاً إلى دور كان فيه الإنسان خارج المجتمع والحضارة .

تميزت الأيديولوجية الليبرالية وبشرت بمبدأ التقدم المستمر غير المحدود ، ورأت في الماضي كل شر وفي المستقبل كل خير . ورأى الفلاسفة الذين هياؤا لها ، أن التاريخ الذي تقدمهم يتألف من اللهو العابت ، ومن وقائع أخلاقية بدائية ، ومن ردائل وسخافات ، وأن تبريره الوحيد يظهر في كونه مقدمة غير جميلة لعصر النور . وجد هؤلاء الفلاسفة أنه من الصعوبة القصوى الكشف عن حسن فلسفي في ما ساد الماضي من أعمال خضعت لمقاصد إنسانية أثنية . فتاريخ الماضي لم يكن تاريخاً عقلانياً أو قابلاً للتحديد في عبارات علمية ، لأن قوامه مؤلف من أناس لا تعرف شهواتهم وغرائزهم أي انضباط .

إن الثورات الليبرالية وفي طليعتها الانكليزية والأميركية والفرنسية ، وخصوصاً الأخيرة ، افترضت جميعها مجتمعات بدائية صورياً بنته على أسس عقلانية محضة ، ورجعت إليه كأساس للنظريات الجديدة ، في تركيب الإنسانية الاجتماعية . افترضت هذه الفكرة أن أفراد المجتمع المجرد ذاك قد دخلوا عن قصد وسابق تصميم في عقد اجتماعي ، وعلى أساس هذا المقد الصوري ، في وضع بدائي مزعوم ، لا يقل عنه صورية ، أنشأت هذه الثورات نظاماً عاماً من المجرّدات كقاعدة لمساواة إنسانية عامة .

شطر فولتير ، وهو يؤلف مع روسو ، الصوت الأيديولوجي الأول للثورة الفرنسية ، التاريخ ، بمجدة وبشكل جذري ، إلى شطرين . فن جهة نرى موقفاً سلبياً تشاؤمياً بالنسبة لتاريخ الإنسانية ، لا يرى فيه منذ ظهور المسيحية حتى ذلك الوقت سوى سلسلة طويلة من الخرافات والزعماء الحقاء . ولكن هذا التاريخ انتهى بانتهاء المسيحية أمام ظهور العقلانية ، عقلانية القرن الثامن عشر ، عصر النور ، التي قادت إلى مجتمع جديد تمّ عقده

من خرافات وسخافات وأوهام التاريخ القديم ، الى مجتمع يولد فيه التاريخ ولادة جديدة .

أما روسو الذي يقف وراء الثورة الفرنسية ، موقف ينبوع وراء مجرى الماء ، فقد ذكر ما أسماه بالحالة الطبيعية ، وما أسماه بالحالة المدنية ؛ وقال إن هناك تناقضاً وتنافراً أساسياً بين الاثنين . فالإنسان كائن فاضل ، يدين بطبيعته الفاضلة لحالته الطبيعية ، لحالته المدنية التي تنقض ، في الواقع ، العنصر الفاضل . فالفضيلة الطبيعية ، الفضيلة الحقيقية للإنسان ، توجد في ذاته ، كما هي بحكم طبيعته ، وكما يعانيها عندما يحيا من ذاته وفي أعماق هذه الذات . ليست جميع القيم الأخرى ، من ذوق فني ، ومن ثقافة ، ومن ذكاء الخ ... من جوهر ذاته ، بل تأتيه من الخارج وتبقى غريبة بالنسبة للذات ؛ لذا ، يكفي الإنسان أن تكون له تلك الفردية التي تحيا حياتها الخاصة ، لأن جميع ما تبقى فروق اصطناعية فقط بين الناس .

يشجب روسو بهذا المفهوم ويلقي جميع التشكيلات والنظم الاجتماعية القائمة ، لأنه مفهوم يصف انساناً يختلف عن الإنسان الذي يتألف منه المجتمع التقليدي السائد ، في انه ينظر الى نفسه خارج جميع الترتيبات والمفاضلات والتراكيب الاجتماعية ، أو ، بكلمة موجزة ، خارج المجتمع ، كما هو في ذاته ، في كينونته كإنسان فقط .

أحيا روسو ، من ناحية أخرى ، التراث اليوناني ، وحمله الى الأذهان بشكل بلوتاركي . كان هذا الموقف ، موقف جميع الانقلابيين الفرنسيين الذين كانوا لا يتمتعون من الرجوع الى صولون وليكارجوس ، ويذهبون في استلزام الماضي البعيد ، لدرجة تغيير لباس نساءهم وقادتهم الى ما خال لهم أنه الزي الكلاسيكي .

لم يكن مونتسكيو يلقي أية نظرة على الحكومات المعاصرة التي تتميز بطابع ديمقراطي ، كجينييف وهولاندا ، بل يأخذ أمثلته من روما وأثينا

واسبارطة ، التي كان للفنل التي آمنت بها ، اليد الطولى في تحديد مثل الثورة الفرنسية ، وفيما بعد ، موقف نيتشه والتازية .

كتب ميشيليه ، مؤرخ الثورة الفرنسية ، قصتها من هذه الزاوية . ففي مقدمة كتابه « تاريخ الثورة الفرنسية » ، يصور العصور السابقة بشكل أسود مظلم ، والمسيحية التي سادتها كخطيئة أولى وعقيدة مرتجلة ؛ ثم يقارنها بالثورة التي حاولت تجاوزها بمنائها الذي كان رمزاً للعدالة والفضيلة . لهذا ، رأى أن المصالحة بين الاثنين خطأ وتسوية ضعيفة ، وأن الثورة يجب ان تقتصر . كشفت مبادئ المجتمع الانساني الكبرى ، ومبادئ العقل ، عن نفسها بشكل نهائي ، في فلسفة القرن الثامن عشر ؛ أما كنيسة القرون الوسطى ، فلم تكن سوى مؤامرة لجعل الانسانية يائسة خاضعة للعنة والاضطهاد . كان مؤرخو الثورة بشكل عسام ، من ميشاليه الى جوريه ، الى ماتيا وأولار ، يحاولون دائما ان يكشفوا عن المبادئ التي سادت العصور والادوار التاريخية الماضية ، كي يقيسوها كلها بروح الثورة ومبادئها .

لاحت للثورة الفرنسية آنذاك ، الى حد بعيد ، بسبب تلك الخاصة ، كطلائع فجر جديد ، كبادرة دنيا جديدة ، كنقطة تحول توجه ليس فرنسا فقط ، بل أوروبا جمعاء ، حيث انفتح لها في طابعها كثيرون من المفكرين والفلاسفة ، وفي طلبعتهم هيجل ، وهابز ، وكنت ، وشليجل ، وجوته ، وهردر ، وجانتر ، وجوراس ، وستولبرغ الخ ...

أما الثورة الاميركية فقد كانت تستوحي باستمرار ، وبشكل منظم ، المجتمع الروماني واليوناني ، وتعتمد عليها في اشادة بناء فكرها ونظامها . فعندما رأى باين أن ما صارت اليه اليونان بصورة مصفرة ، سوف يحققه اميركا بصورة مكبرة ، وعندما وجد جون آدمز أن الدستور الروماني بنى أشرف شعب وأقوى سلطة عرفها التاريخ ، راحا يعبران بذلك عن موقف الثورة ككل . من هذه الصفحة الحافظة ، حول هذه الخاصة في الايديولوجية الليبرالية

الانقلابية ، ترى ان التاريخ الذي تليفه هو ، في الواقع ، التاريخ الاوروبي الذي بدأ بظهور المسيحية وامتد معها . إنه مثال واضح عن قيمة الايديولوجية الانقلابية في المراحل الانتقالية الثورية ، ويدل على الدور الأول الذي يرجع اليها ، أي ، بكلمة أخرى ، ان الغناء ذلك التاريخ يرجع الى اقترانه بايديولوجية أخرى ، وان ما تليفه ، في الواقع ، يرجع الى كون القضية الانتقالية الثورية الأولى قضية صراع بين ايديولوجية تقليدية وايديولوجية جديدة .

*

اما الماركسية فترى ان الانسان ، في المجتمع الرأسمالي ، كائن محدود ومحتوم ، وان الاعتماد على العناصر الاقتصادية في الخارج خطيئة الماضي الكبرى ، وان ازالته ضرورة لوضع نهاية لعهد عريق في القدم . تحاول الماركسية ان تحقق هذا الالفاء ، وبسبب ذلك ، تدل على نقطة تحول يرجع بها الانسان الى ذاته والى حريته ، لانها ستقوده الى الخروج من العبودية . هكذا ينقسم التاريخ الى قسمين : الماضي ، وهو قسم محتوم بالاقتصاد يستعبد الانسان ويذله ؛ والمستقبل ، الذي يظهر نتيجة نشوء الماركسية ، وهو مستقبل يسمي تعبيراً عن نشاط الإنسان الاجتماعي الذي يشعر عفوية بالأخوة التي تربطه بالغير ، الإنسان الذي ينتقل إلى صعيد الحرية .

لا يقف ماركس كثيراً عند أشكال الاقتصاد البدائي ؛ لقد ذكر ، في الجزء الأول من « رأس المال » ، فكرة المجموعة البدائية ، ولكنه اكتفى بعرض بعض الأمثلة ، ولم يدجها بنظرية عامة . ولكن أنجز أكد تأكيداً خاصاً على فكرة الوحدة الأولى ، وعلى وجود شيوعية أولى بدائية ، قتل نموذجاً اقتصادياً حضارياً يختلف عن الاقتصاد التجاري . فزاه ، في الكتاب الذي أصدره ضد دوهرينج ، يعلن بأن « جميع الشعوب المتحضرة تطورت من دور أفر ملكية الأرض الجماعية » . لم تكن تلك الظاهرة محدودة أو جزئية في نظر أنجز ، بل ظاهرة عامة شاملة ، تشكل نوعاً من الضرورة التاريخية لتطور المجتمع الذي ينتقل من ملكية شيوعية إلى طور الملكية الخاصة ، ومنه

إلى طور الملكية الشيوعية ، الذي يعيد الطور الأول إلى الحياة .

لهذا نرى ماركس ، وخصوصاً أنجلز ، يهلان ، عندما ظهر كتاب لويس هنري مورجن « المجتمع القديم » . ففيه ، يرى المؤلف أن حركة الاجتماع تمر عبر أطوار اجتماعية معينة يمكن تحديدها ؛ أولها طور بدائي ، تحققت فيه ليس فقط ملكية جماعية عامة ، بل حرية وإخاء ومساواة ، وآخرها طور يعيد الطور الأول إلى حيز الوجود ، فيحقق ما كان يميزه من ملكية جماعية ، ومن حرية وإخاء ومساواة .

لخص أنجلز كتاب مورجن في كتاب آخر أصدره ، تحت عنوان « أصل العائلة ، الملكية الخاصة والدولة » ، بقية الدفاع عن الطور الشيوعي الأول ، وعن سير قطورات المجتمع نحو مجتمع مقبل يماثل القديم تماماً .

يتعرض كوتسكي لذلك أيضاً في كلامه عن الثورة البروليتارية ، فيقول بأن الماركسية تعترف بأن المجتمع اللاتبعي الذي تبشر به هو ، في الواقع ، صورة جديدة عن المجتمع البدائي . فالعمل يصبح المصدر الوحيد للدخل في مجتمع مؤلف من العمال وعائلاتهم فقط ، تماماً كما كان الأمر في الاقتصاد البدائي ، الذي كان نقطة انطلاق الإنسانية التاريخية . يبرز الفرق الوحيد في المجتمع الجديد في التخصص الاقتصادي الذي يزيد ويتمدد إلى ما لا نهاية له .

كان هذا التجاوز الثوري شديداً في الماركسية لدرجة جعلت دركهايم يقول بأن المفكرين الشيوعيين لا يتجهون نحو المستقبل ، بل نحو الماضي ، وبأنهم ، من هذه الناحية ، رجعيون .

نظر الماركسيون إلى الشيوعية البدائية نظرية رومانطقية ، ومالوا إلى اعتبار تحولها إلى المجتمع الطبقي سقوطاً للإنسان ، يعادل سقوطه في المفهوم المسيحي .

أما من ناحية التاريخ الروسي ، الذي سبق الانقلاب الشيوعي ، فقد

أسقط كالمخرف انساني عام . أشار لوناشرسكي ، قوميسير القربية ، الى هذه الخاصة ، عام ١٩٢٣ ، عندما أوصى بالغاء تعلم التاريخ والأدب الروسي ، وإعادة كتابته من جديد ، لأن تاريخ روسيا ، حتى ولادة لينين وظهور الحركة البروليتارية ، كان تاريخ فوضى وجهل وظلام واستبداد لا يستحق أن يُدرس . فتاريخ روسيا يبدأ بشكل واضح جدي منذ ابتداء الثورة . لذا ، وجب نبذ ثقافة روسيا قبل الثورة ، لأنها ثقافة اقطاعية بورجوازية بائدة .

آمنت الايديولوجية النازية أيضاً بأن هناك ثقافة المانية بدائية ، عبرت عن ارادة الله ، وكانت ، عبر التاريخ ، مصدراً لكل خير ، لكنها انهارت بسبب تأمر الأجناس الغريبة والكنيسة واليهود ، وأنه يجب إحيائها عن طريق أرستقراطية جديدة متواضعة المولد ، أصيلة في روحها الجرمانى . كان هتلر يعتبر مرحلة الحضارة المسيحية كلها انقطاعاً للتطور الانساني، الذي سوف يصحح ذاته بظهور النازية التي ستحرره من المسيحية .

أما الفاشية الإيطالية، فقد حاولت أيضاً ان تتجاوز التاريخ المسيحي كله، فقطعت نحو روما ، وحاولت بعث تقاليدھا السياسية والاجتماعية . اقترح ألفرد روكو ، فيلسوفها ، كتابة التاريخ من جديد كتابة تمثل الثورة الفرنسية والديمقراطية كالطور الذي يتوّج حركة انحلال وفوضى بدأت بسقوط روما، وامتدت عبر القرون الوسطى .

وهكذا، نرى ان التاريخ الذي تلبسه الليبرالية والنازية والفاشية هو التاريخ الذين نشأ مع المسيحية واقتن بها ؛ يوضح ذلك ايضاً ، وبشكل بارز ، أن سبب الالغاء المديد يعود الى ما ذكرته سابقاً من أن الصراع الأول ، في المرحلة الانتقالية الثورية ، هو ، في الواقع ، صراع الايديولوجيا الانقلابية الجديدة مع الايديولوجية التقليدية ؛ يتركز كل شيء على هذا الصراع ، ويتبلور به ، ويأتي في ذيله .

إن ما يُسمى بالحركات الألفية الثورية ، التي كانت تنادي بها فرق دينية منشقة عن الكنيسة ، كانت ، طيلة قرون عديدة ، تملأ خيالات الناس بصور ورؤى عن مملكة الله على الأرض ، التي كانت تجد صورتها في الحياة المسيحية الأولى ، بملكيتها الجماعية ، وبعدها عن كل تمييز طبقي ، وبحريتها في المسيح التي رفعت الروح الانساني فوق القوانين والشرائع . كان ذلك ظاهراً ايضاً في حركة الإصلاح الديني ، إذ ان الهدف الذي أرادته ، كان احياء المجتمع المسيحي الأول ، أي تجاوز تاريخ الكنيسة الكاثوليكية والفناء .

لا يزعم مصلحون من هذا النوع ابدأ ، من هوس الى سافونزولا الى لوتر ، انهم يبشرون بعقيدة جديدة ، بل يدعون ، بمكس ذلك ، الى الرجوع للأصول ، لأنهم يزعمون ايضاً ان الدين والكنيسة ضاعا عن معناها ، وأنه من الضروري « إصلاح الرأس والأطراف » .

لم يكن ارتقاب معركة نهائية فاصلة ، ينتصر فيها شعب او فئة مختارة ضد دنيا من الاستبداد ، تلغي فيها صورة حياة جديدة نقية حياة فاسدة قائمة فتدمرها ، ومن ثم تجديد العالم ، وتجعل التاريخ يصل الى غايته ، بالأمر المستحدث . فهي ظاهرة عريقة كانت تتخذ في الحركات السابقة طابعاً دينياً ، ولكنها ، ابتداء من القرن الثامن عشر ، شرعت تأخذ طابعاً علمانياً . و«جل» ما حدث ، أن ما كان يحقق في الماضي باسم الله ، أصبح يحقق باسم التاريخ ، وما كان يجد تبريره بإرادة الله ، اخذ يبرر ذاته باسم مقاصد التاريخ . ولكن القصد كان واحداً : تحرير الانسان من ماض شرير فاسد بالفائه ، وبناء عالم جديد ينفصل عن الماضي البائد .

نجد ايضاً هذه الثنائية في التجاوز الانقلابي ، في حركات قومية ثورية عديدة ، لم تتكامل تكامل الشيوعية أو النازية أو الليبرالية . فالثورة التركية بقيادة أتاتورك مثلاً ، نقضت المرحلة التاريخية التي نشأت في الإسلام ، تجاوزتها ، ورجعت الى اعماق الماضي ، تكشف عن الصورة التاريخية التي

ترتبط بها ، فوجدتها في المجتمع الحي . فالحيثيون أصبحوا أسلاف وأحاديث الأتراك الحاليين ، وفتوحاتهم أصبحت المصدر الأول للحضارة فوق الأرض ؛ أصبحت كل الحضارات ، هكذا ، مديونة للأتراك .

وفي اليابان نرى الحركة الثورية ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، تكشف عن ماضٍ بعيد يبرز في الشنتوية ، وهي ديانة قديمة كانت مهمة ومنسية ، وعن طريقها أعلنت أن أباطرة اليابان يتحدرون من أول امبراطور انساني 'لقب « بالروح العسكري الإلهي » ، وهو الامبراطور الخامس من سلسلة تتحدر من الشمس إله السماء .

كما اننا نرى الآن الصورة ذاتها تطالعنا في المجتمعات البدائية ، إثر احتكاكها وتناقضها مع المجتمعات الحضارية ، وخصوصاً في الدور الحديث . فعدد غير قليل من الدراسات الانثروبولوجية ، تثبت لنا أن ذلك الوضع ولّد في المجتمعات أساطير تنظر الى المستقبل وتعيش فيه . فالانسانية تتحرك من جديد ، أو يُطلب منها أن تتحرك من جديد ، من قبل قادة يبشرون بعبادة جديدة ، أو تحول جديد ، يبعدهم عن الطرق القديمة التقليدية . ولكن رجوع الحركات تلك الى ماضٍ بعيد معين ، واسترجاع أوضاع الحياة القديمة الجميلة ، يشكل جزءاً لا يتجزأ منها .

•

إن امتداد الايديولوجية الانقلابية بهذا الشكل ، بين ماضٍ تحن اليه ومستقبل تحضه ولاءها ، وتحاول إعادة جمال الماضي فيه ، لأمر ضروري للحركة الانقلابية ؛ ليس فقط لأنها تحقق خروج الفرد من الحاضر سلباً ، بل لأنها تولد ادراكاً تاريخياً يخلق حساً ايجابياً مستمراً مع التاريخ ، فيرى الانقلابي نفسه تمتد بشكل غير محدود ، بين الماضي والمستقبل ، في مجرى منسجم عام تتحول الى جزء فيه .

إن الخروج من الوجود التقليدي القائم هو القصد الأساسي الذي تسعى

اليه كل ايدولوجية انقلابية . لذلك ، وجدت الكثير من مظاهر الحركة الانقلابية ، التي تلوح لأول وهلة غريبة ، تفسيرها في القصد الذي يكن وراءها . فاللاواقعية التي تميز الكثير من أهدافها مثلاً ، تعود الى تصميم الحركة على الخروج من الوجود القائم بهدمه وإزالته . فبما أن كل ما هو واقعي وعملي يميز عادة السلوك المرتبط بالحاضر ، كان تجاوز العملي والواقعي خاصة عفوية تلازم الحركة الانقلابية ، التي تعجز ، بطبيعة الايدولوجية الانقلابية التي تنبثق منها ، عن اجراء أية مصالح مع الواقع . الطبيعة الانقلابية تفرض قيام وحدة شعورية عميقة بين اتباعها والمؤمنين بها ؛ فهي تؤكد ايضاً على المستقبل تأكيداً يلوح شاذاً لمن لا يعانها . فالوحدة الشعورية العميقة لا تيسر لها دون تركيز تام على المستقبل ، أو دون خيال مجتمع جديد ، يحمله المستقبل في ثناياه . صورة كهذه ، تثير وحدها حساسة وولاء وتضحية وإيمان الاتباع ، وهي ممكنة عندما يُجرد الحاضر من كل اصاله او خاصه خيرة . فعندما نرى ان الحاضر يتميز بالخير ، تنكش آفاقنا الانسانية ، ونعجز عن تجاوزه ، ونصبح فريسة تكالب مزرع حول « خيرات » ، فتتفلق امكاناتنا الانقلابية ونجمد .

ولكن ، عندما نمح ولاءنا وحاسقتنا ومشاعرنا لصورة انسانية كبرى ، تبرز في المستقبل ، ويرتبط ظهورها بتدمير الحاضر وإزالته ، تنفتح نفوسنا للحياة وللغير ، وتحقق تجاوباً عميقاً معهم ، وتؤجل تحقيق نزعاتها الخاصة ، وقطرح إغراء الحاضر جانباً . الادوار التي يخسر بها المجتمع صورة من ذلك النوع هي الادوار التي ينهار فيها نشاطه النفسي وحيوته الروحية الانسانية . إن مجتمعاً يعيش دون صورة كهذه مجتمع قد خسر وحدته ، وانقسم على ذاته ، وتفرق جهده وتشتت نشاطه .

إن ما يعاناه الانسان من شقاء في الحاضر لا يدفع به الى التخلص منه ، والى تجاوزه والخروج عليه ، إن لم يقترن شقاؤه بأمل كبير يتركز في المستقبل . « فاللغاهة الانسانية » التي كانت تميز الكثيرين من مساجين المعتقلات السياسية ،

تبدو مثالا بليغا على صحة قولنا ، لأن المساجين أولئك كانوا يحبون دون أي أمل بالغد ، فهوت أنفسهم الى درك انساني يائس .

لا يعني التجاوز الانقلابي أن الايديولوجية تتخذ موقفاً خيالياً يهمل الواقع . فهي ، من هذه الناحية ، شديدة الواقعية ، لأن القوى التي تعبر عنها هي القوى الجديدة التي تحاول الظهور وتأكيد ذاتها ، والاتجاهات التي تلبنها هي الاتجاهات التي تفرضها القوى الجديدة . وهي تنقض كل ما يجري مجرى العادة والتقليد منها كان عريقاً ومقدساً ، ولكنها تحاول دائماً أن تكون صورة صوت ما تعتبره قوى الحياة والمستقبل في الحاضر القائم .

يبرز هنا معنى الموقف الايديولوجي الانقلابي . فهو تجاوب مع روح التاريخ في دورة تاريخية معينة ، ومحاولة في الكشف عن هذا الروح كي يتحد الانقلابي به . يدعو التاريخ الى هذا العمل باستمرار ، لأنه سلسلة من الدورات التي يتميز كل منها بطابع عام يفرض موقفاً انقلابياً جديداً يتجاوب معه . لهذا ، كان غرض الايديولوجية الانقلابية الأول تدمير أشكال التراث الفكري العقائدي التي تسود الحاضر ، وإعداد العقل لولادة جديدة ، في أشكال فكرية نفسية جديدة تتناسب مع التاريخ في تحوله الجديد .

قد يكتفي مفكر كهو أو شيلر أو هلدلين مثلاً ، في تحرره من الوجود القائم ، أن يجد صورة للطبيعة التي يعبدها في يونان تمثل الجمال بأنقى ألوانه . ولكن الانقلابي الذي يريد أن يعجن التاريخ لا يمكن أن يقف عند هذا الحد ، بل يتوق دائماً إلى بناء مستقبل يمثل الجمال ويحققه .

ليست خاصة هذا العنصر الانقلابي الأساسية في أن الإنسان يتوق ، في خياله ومشاعره ، إلى تلك أو هذه الجنة في المستقبل أو الماضي ، في الشرق أو الغرب ، بل في أن هذا العنصر يدل بوضوح على أن من حاجات الإنسان الأساسية ، في وضعه الإنساني العام ، أن يلجأ إلى صورة كهذه يتجاوز فيها يومياته الرتيبة وماضيه .

الايديولوجية الانقلابية لا تعني انقطاع كل صلة مع الماضي ، بل هي تدمج عناصر كثيرة منه ومن مثله بعناصر الصورة الإنسانية الجديدة التي تحملها عن المستقبل . غير أن كل ايديولوجية انقلابية تطلب ، ثمناً للمستقبل الجديد وتوليده ، ولاء تاماً لا يعرف المساومة لمجموعة من القيم المطلقة ، تقصّل المستقبل فصلاً جذرياً في صورته العامة عن الماضي . الايديولوجية الانقلابية التي تفصلها تماماً عن الماضي هي التي تسحر وتجذب المؤمنين والانقلابيين ، فتكسب ولاء الافراد الاقوياء ، ذوي الإمكانيات الروحية والصلابة النفسية .

هذا ما جعل كثيرين من مؤرخي القرن التاسع عشر يرون في القرن الثامن عشر قرناً لا تاريخياً أو ضد التاريخ ، لأنه أراد فصم عراه مع الماضي ، كما أراد ان يشجب الماضي ويلقيه . لا شك انه رغب في ذلك وحاول تحقيقه عن طريق فلاسفته ومفكره الذين درسوا اوضاع التاريخ وشطروه الى شطرين ؛ وهم لم ينقضوا التاريخ في آثاره ، أو في حركته ، أو في منطق ، بل في وجه معين اتخذته . لقد أرادوا دراسته كي يكشفوا عن الأسباب التي تجعل الناس ضحايا الخرافات والأوهام ، فسار نقضهم له جنباً الى جنب مع اهتمامهم به ، ورفضهم لمعنائه في الماضي يرادف معنى جديداً كشفوا عنه في المستقبل . فنقض التاريخ والاهتمام به وجهان لموقف واحد اتخذته القرنت الثامن عشر . فأكثر فلاسفته ازدياءً للماضي ، كفولتير وتشاستلوكس ، ألفوا كتباً عديدة في التاريخ ، ولكنها كانت ترمي الى عرض بؤس الإنسانية اثناءه ، ودعوة الناس الى وضع حدٍّ لهكذا بؤس ، والانفصال عن مجاريه ، ومن ثمّ الكشف عن الاتجاهات التي تجعل التاريخ يعمل في هذا السبيل . انهم أرادوا ، ولا شك ، وصف التاريخ بمآسيه وآلامه ، بأفاسيصه وخرافاته ، كي يقتنعوا الناس ، كما يؤكد باكر وغيره ، بنبذه . ولكن الامر لم يقف عند ذلك فقط ، لأنهم كانوا في نفس الوقت يحاولون الكشف عن القوى والاتجاهات العاملة في وجهة اخرى ، أي الاتجاهات والقوى التي تدفعه نحو مستقبل سعيد ، تتكامل فيه انسانية الانسان بشكل متواصل .

كان هذا الموقف التاريخي ، في الواقع ، من صلب الايديولوجية الليبرالية التي كانت ترى ايضاً ، في جميع أحداث التاريخ والعصور الفائتة ، تطوراً قصده الوحيد ان يقود الى الثورة والبناء الجديد الذي تؤدي اليه . نظرت جميع الايديولوجيات الانقلابية هذه النظرة الى التاريخ. وجد رويسبيروسان جوست ان نظام العالم ظهر الى الوجود وتحرك تاريخياً لغاية واحدة ، وهي كي يقود نهائياً الى الثورة الفرنسية . والنازيون رأوا أن تاريخ المانيا كله ، ابتداء من أرمينيوس ، كان يعمل على الانتهاء في النازية وهتلر . أما الماركسيون فقد تكلموا عن الديالكتيكية التاريخية التي تقود الى المجتمع اللاتبيقي الذي يشكل هدف التاريخ ، والذي يقف ويحقق التاريخ فيه ذاته . تعتمد كل ايديولوجية انقلابية على الماضي في تبرير المستقبل الذي تبشر به ، وبالرجوع الى مجتمع سابق تعطي فيه صورة عن مجتمعهما القادم . فهي كلها تتجاوز الحاضر برجوع الى الوراء ، وبانطلاق الى الأمام .

يقال إن المسيح قال مرة : « انا نور العالم » ومن يتبعني لا يمشي في الظلام » . هذا الایجاز يعبر عن تلك الخاصة بالذات في كل ايديولوجية انقلابية . فالماضي ظلام ، وهي تحمل النور الذي ينقشع الظلام فيه . فالتاريخ ، قبل ولادتها ، كان فريسة الحرافات والأكاذيب والمظالم والتدجيل والعبوديات الفكرية الروحية والسياسة الاجتماعية ، ولكن الدنيا الجديدة التي تبشر بها ستنهى الماضي ، وتكون نوراً للإنسان .

*

نجد في هذه الخاصة ، خاصة ثنائية التجاوز الانقلابي ، ميزة أساسية تميز الانقلابات الحديثة عن الثورات الفائتة ، كذلك التي كانت تحدث في اليونان وروما مثلاً ، والتي عرفت العالم القديم على تلك الظاهرة ، وما تنطوي عليه من عنف ومن تحولات سياسية وحروب طبقية . ولكنها كانت قاصرة عن إشادة شيء جديد ، أو عن ايقاظ الوجدان العام على صورة دنيا جديدة ،

تحول مجرى التاريخ تحولاً ثورياً . فالتغيرات التي كانت تحدثها تلك الثورات لم تقطع مجرى ما دأب العقل الحديث على تسميته بالتاريخ ، ولم تكن تقم منطلقاً جديداً ينهض التاريخ منه ، او تعين بداية جديدة يتحول منها تحولاً جذرياً .

ان المفهوم الانقلابي الحديث ، الذي يرى ان الثورة تعني ان التاريخ يبدأ فجأة وبشكل جذري من جديد ، وان هناك قصة جديدة لم يتعرف عليها الناس من قبل تنكشف في الثورة ، وان الثورة تعني ولادة التاريخ ثانية فلتسطر مستقبله عن ماضيه ، هو مفهوم جديد لم تعرفه الثورات السياسية الاجتماعية القديمة ؛ لقد اقتصر على الاديان فقط . كانت الايديولوجيات الانقلابية الحديثة تحمل اتباعها يحيون ، كالمسيحيين الأولين ، بانتظار نهاية العالم ، وظهور تاريخ جديد .

أما أسباب تلك الثنائية في التجاوز الانقلابي ، التي تميز الايديولوجية الانقلابية ، فتعود الى طبيعة الاوضاع التي تسود المرحلة الانتقالية الثورية التي تنشأ فيها . تبرز الايديولوجية الانقلابية في أدوار انتقالية ، أي في أدوار تمزق فيها القوى الاجتماعية الجديدة الوحدة والانسجام في الاشياء . يحدث آنذاك تعدد كبير في الحياة ، لهذا ، يحن الناس الى دور اقل ثباتاً وتناقضاً بسبب ما يعانونه من تناقض وثبات . فهي ، بكلمة أخرى ، تعود الى ميل في التأكيد على الوضوح في الاشياء .

فعندما اشتد التناقض مثلاً في القرن التاسع عشر ، بين مثل وعناصر العقلانية الثورية ، التي آمن بها كثيرون من الفلاسفة الالمان ، وبين الواقع القائم الذي كان يسود الحياة السياسية الالمانية آنذاك ، أخذت أبصار الكثيرين منهم تتجه الى الماضي ، فتظهر حنينها ، على الأخص ، الى ادوار رأت انها تحقق وحدة بين الصعيد الفلسفي وبين الحياة السياسية . اننا لواجدون مثلاً على ذلك في هلدلين ، الذي رسم صورة ساحرة عن اليونان القديمة ،

وفي هيجل ، الذي مجد بحماسة المدينة السياسية او المدينة الدولة في المجتمع القديم .

إن الأدوار الانتقالية الثورية في التاريخ هي أدوار يحاول الانسان فيها أن يحقق وضوحاً ووحدة في الأشياء ، أو بكلمة اخرى ، بساطة تربح من تمقيدها وصعوبة الاتصال بها . هذا الشوق الى الوحدة والتبسيط في الاشياء ، يدفع الانسان ، بشكل عفوي ، للحنين الى ماض غير معقد ، فيحلم بالحياة البدائية الأولى ، التي كان يتمتع بها قبل ان يصبح فريسة التعقيدات والمتناقضات الحضارية أو فوضى المراحل الانتقالية ؛ ثم يحاول ، في شوقه الى تجاوز هذه المتناقضات والتعقيدات ، أن يخلق مستقبلاً تنعكس فيه الوحدة الضائعة . تنتقل أساطير عصر ذهبي ، في الماضي البعيد ، دفعة واحدة الى المستقبل ، وتصبح فكرة الرجوع الى هذا العصر جزءاً من حركة التاريخ . أشار ميلتون ، شاعر الثورة البريطانية ، الى ذلك بقوله : « سيرجع الزمان الى الوراء ، ويحمل لنا معه عصرأ ذهبياً » .

يعجب المرء ، في بعض الأحيان ، لتأثير روسو على عقول فلسفية كجوته ، وتولستوي ، وكنت ، ولكنه تأثير يعود الى شعبية روسو العالمية التي اعتمدت دعوته بالرجوع الى الطبيعة ، مما كان له جاذبية خاصة في بلدان أوتوقراطية كألمانيا وروسيا ، حيث كان يستحيل حل المشاكل الاجتماعية عن طريق العمل السياسي .

لا يقتصر الرجوع الى دور بدائي على الايديولوجيات الانقلابية ، بل يلون عادة الادوار النهائية في الحضارات التي شارفت على نهايتها ، كالدور الاسكندري في الحضارة اليونانية مثلاً ، الذي مجد سحر وجمال الحياة البدائية ودعا للرجوع اليها . وهذا ما حدث ايضاً في روما ، عندما بلغت أوج حضارتها ؛ ونحن نرى الآن ، في القرن العشرين ، ان الرجوع الى الطور البدائي قد أمسى تياراً عاماً . يرى الدور الانقلابي في الماضي كل الشر ، وفي

المستقبل بكل الخير ، ولكن في الأدوار الحضارية الانحلالية ، تسود فكرة الانحطاط المستمر ، وتلشوق الأنفس الى القديم دون تجاوزه الى المستقبل . فهناك ، على ما يظهر ، ميل كبير في الحضارات الناضجة يحمل الطبقات الحاكمة والفكرية تبدي حساسة واندفاعاً لطرق المجتمعات البدائية في الحياة . ففي مجتمع بلغ درجة حضارية معقدة ، او في مجتمع آخر تحول من تركيب موحد منسجم الى وضع مبعض مشكك ، كما نرى في المراحل الانتقالية ، يلوح ميل بالرجوع الى مجتمع او وضع تاريخي سابق ، يتميز بوحدة شعورية انسانية لا تميز وضعه السائد .

فكلما ازدادت الثقافة تعقيداً ، وكلما ازداد حجم المجتمع الذي تنشأ فيه واتسع ، تنكش ، وتقل مساهمة الفرد بشكل فعال في حياة المجموع ؛ لذا ، تميل الثقافة الاجتماعية النامية الى إفقار حياة الفرد العادي لا الى اثرائها . الظاهرة ذاتها كانت في خيال روسو ، عندما تدمر من رؤية الانسان يرحل في القيود ، وهو الكائن الذي 'ولد حراً' . لهذا السبب ، نرى ان الدعوة بالرجوع الى الطبيعة او الى طور بدائي آخر توقف في الانسان تجاوباً عميقاً ، لأنها تعني تحريره من ثقل وتعقيد التركيب الحضاري السائد .

يتميز الماضي بصورة هادئة ساكنة ؛ فهو لا يتغير ، لا يكافح ، لا يعرف الكبت ، او العزلة ، او الألم ؛ ويغبط في 'سبات عميق' لا يعجبه شيء . فالآني والمتحول قد زالا منه ، وبقي فيه الثابت والجميل والخالد .

من اسباب هذا التجاوز الانقلابي ايضاً ، أن الايديولوجية الانقلابية تبغي تغيير العالم بشكل أساسي . وكما تنجح فيما هي بصدد وجب عليها ان تقسره من جديد تفسيراً يستثني الخطأ وكل تفسير آخر . لهذا ، نراها تعمل وكأن التاريخ كله حدث فقط لتوليد ظهورها في العالم ، فتقبس الماضي وكل شيء فيه بالشكل الذي ترتأيه ، وتطبق مقياساً واحداً يقسم جميع الناس وجميع مظاهر التاريخ الى نوعين ، النوع البائد أو الرجعي ، والنوع التقدمي

الحي أو الثوري .

يُصبح ازدراء الحاضر شرطاً أساسياً في تحويل الفرد تحويلاً انقلابياً ، لأن الفرد الذي يشعر بالانسجام مع الحاضر يعجز تماماً عن التحقق الانقلابي الذي يتوفر فقط لمن يقف من الحاضر ومن الوجود التقليدي موقف العداء والحرب والكراهية والبغضاء . كان الهدف الأول الذي تسعى اليه الايديولوجية الانقلابية لذلك ، تحرير الفكر والشعور من الحاضر ، وتشويه لدرجة تجعل التحرير ذاك أكيداً أو ، على الأقل ، ممكناً . يستطيع حاضر غير مشوّه ان يضبط مشاعر وأفكار الفرد . لذا ، كان لجوء الايديولوجية الانقلابية ليس فقط الى تعديد امراض ومفاسد ومظاهر الانحلال والتفكك والانهيار في الوجود القائم ، بل الى تجميد مستقبل جميل تتركز الانظار عليه ، وإعطاء صورة مثلى عن ماضٍ بعيد تحن النفوس اليه ، من الوسائل الفعالة في تحقيق التشويه . بذلك تجعل من الحاضر طوراً فاسداً قاصراً بين ماضٍ جميل ومستقبل أجمل .

تحمّ التحولات التاريخية الكبرى مواقف عقائدية انقلابية كبرى تعتبر عنها ، تضبطها وتمطيها إرادتها الواحدة . الخطوة الاولى هي تحرير الفكر من التقاليد العقائدية القائمة ؛ وهي الخطوة الأشدّ صعوبة ، التي تسجلها التجربة الانقلابية ، لأن التحرر من تقليد عقائدي سائد ، هو أصعب من تحقيق تقليد عقائدي جديد ، وتجاوز عادات الحاضر وإلغائها يفرض صراعاً أشد من الصراع الذي تفرضه ترسيخ عادات اخرى على أنقاضها . يكن الشرط الاساسي إذن في نضال كل ايديولوجية انقلابية ، ان يصدر عن انقلابية عميقة شاملة جامعة ، لأنه نضال يحتاج الى هذا النوع من الانقلابية بالذات ، كي يتمكن من هزّ الأنفس السادرة وإيقاظها من سباتها العقائدي ، والخروج بها من وعلى الوجود التقليدي ؛ فالمجتمع الانقلابي هو مجتمع ينسى ، الى حد بعيد ، ذاكرته ، أو الكفاءة على تذكر الوجود التقليدي . انه مجتمع ينسى تقاليد

هذا الوجود ، عقائده ، افكاره ، قيمه ، ونظمة فجأة ، فينفصل عن ماضيه .
تزل الذكريات والأحداث والتجارب التاريخية التي ينطوي عليها الوجود
التقليدي ، وكأنه سلط عليها يدأ سحرية . ثنائية التجاوز الانقلابي إذن
أداة فعالة في سبيل الغرض ذاك .

صورة المجتمع الانقلابي في الايديولوجية الانتقالية

تلتقي جميع الايديولوجيات الانتقالية وتشارك في صورة مجتمع آخر ينقض المجتمع التقليدي ، فهي صورة تلتج عن الرفض ، او بالأحرى شرط أساسي لإجراء هذا الرفض . قد يكون المجتمع الجديد في جزيرة نائية ، في المستقبل البعيد ، في السماء او في الأرض ، في نهاية عمل ثوري او تطور تاريخي ، في نهاية الأزمنة او في احد مفاصل التاريخ ، في نهاية العالم او في بدايته . لقد عبّر الانسان ، بشكل خاص في ايديولوجياته الانتقالية ، عن شوق ملح الى تجاوز وضعه الانساني تجاوزاً نهائياً وعن ميله الى الخلاص الدائم .

لا تلتقي تلك الايديولوجيات فقط في الشوق او الميل فقط ، بل ان المجتمع الانقلابي الذي تهفوا اليه هو مجتمع متائل متشابه بينها . فهي تحن ، بالرغم من جميع الاختلافات والفرق ، الى صورة انقلاية واحدة في

خصائصها الأولى والرئيسية ؛ حينئذ واحد ، ومجتمعها واحد .
الأسباب الكامنة وراء الايديولوجية الانتقالية عديدة ، منها الاقتصادي ،
ومنها الاجتماعي ، ومنها السياسي ، والروحي الخ ... ولكن أهمها إبان
الدور الانتقالي هو الحلم الذي يراود ذهن الناس في بناء انسانية جديدة تكمن
في الوحدة والانسجام . لقد بينت الدراسات القيمة المركزة كدراسات
فولوب - مولر ، وموشالي ، عن هذه الخاصة المشتركة بوضوح . ان صورة
المجتمع الانتقالي الجديد هي التي تعطي للقوى المادية الاجتماعية وللتيارات
الفكرية السياسية ، القوة السحرية التي تجذب ملايين الناس ، وتغير وجه
العالم ، وهي التي تولد الإيمان العميق الذي يُثير الارادة ، ويضفي على الحركة
الانتقالية قوتها الفعالة في الاحداث ، ويحدد قدرها الدراماتيكي ، ويجعلها
تركز ذاتها على مقاصد تستحيل في الواقع على التاريخ . يُصبح المستحيل
ممكناً ؛ بذلك ، تحطم الحركة الانتقالية الكثير من الحواجز والعوائق أمام
حركة الانسان في تأكيد ذاته ، وفي تأكيد سيادته على العالم الذي يحيط به .
فدراسة النواحي الفلسفية المادية الاجتماعية المحضة في التحولات الانتقالية
غير كافية ، لأن الناحية الفلسفية لا تولد في ذاتها إدراكاً للعنصر الانساني
الأخلاقي المحض الذي يجعل الانسان يتشوق الى عالم جديد .

الايديولوجية الانتقالية هي ، في شتى أشكالها ، ايديولوجية مثالية ،
تقتس عن صعيد لا تاريخي أو خارج التاريخ ، وما المجتمع الانتقالي سوى
تعبير عن هذه الخاصة . حاولت الايديولوجيات جميعها إقامة مجتمع باستطاعة
المصالح الفردية فيه أن تحقق تجانسها ، وأشكال الخصام أن تزول ، والسلطة
السياسية ذاتها ان تحسر أي سبب من اسباب بقائها . يصح ما قاله هازار في
لاينتر ، من ان الوحدة كانت الحقيقة الميتافيزيقية المطلقة التي تسود فكره ،
في كل ايديولوجية انتقالية . فالايديولوجية الانتقالية تبشر بالتغيير والتحول ،
ولكنها تسعى الى الكشف عن الثابت الدائم في التاريخ .
المجتمع الانتقالي هو القصد الذي يعطي مثلاً شاملاً عاماً يتجه نحوه الواقع

في حركة انكشافه الثوري . والدولة الانقلابية تعني توجيه هذا الواقع ،
وتثقيف افراد المجتمع بوعي ثوريته التي تتجه نحو قصدها المحتوم عن طريق
ذاك الوعي . فالشاعر او الكاتب او الفنان لا ينظم أو يكتب أو يرسم
فقط ، بل يفعل ذلك كي يساعد في بناء الوعي المركز على ذلك القصد .

نحن نجد في كل ايدولوجية انقلابية دعوة الى دخول الفرد في وحدة مقدسة
مع الآخرين . فقد تؤكد على فردية او طبقية تفصل بين فرد وآخر ، بين
جماعة واخرى ، ولكن غايتها الاولى هي انشاء تلك الوحدة ؛ وقد تؤكد
على حقوق طبيعية ، ولكنها تفرض لتحقيقها ضرورة إعطاء الفرد ذاته
للحقيقة الجديدة ؛ وقد تقدر إرادة الفرد وحرية ، ولكنها تفرض عليه
ان يعتبر ارادتها ارادته ومصالتها مصلحته ، لأن الفرد يجد نفسه في الوحدة
الجديدة ويتحقق بها . جميع الايدولوجيات الانقلابية هي في الواقع ، على
الرغم من تمرداها ، أصداء نزوع انساني عميق الى الوحدة والنظام ، انها تمرد
يندفع دوماً ضد كل شيء في الكون يمثل التناقض ، والفوضى ، والتبعثر .
فقول كارل لوفيث من أن جميع الفلسفات التاريخية تقترض اتجاه التاريخ
نحو وضع من الخلاص ، قول يصدق دون ريب على الايدولوجية الانقلابية خاصة .

يبرز في هذه الايدولوجيات الانقلابية مفهوم واحد عام في تفسير الفوضى
والمساوىء التي تسود المجتمع . ففيها جميعاً نرى اعترافاً عاماً بأن الشر
الاجتماعي يعود الى خنق المصلحة الاجتماعية ، والتركز على المصلحة الفردية
الأنانية . فالمجتمع الانقلابي الجديد الذي تتصوره يحاول معالجة هذا الشر
بخلق وضع يزول فيه التناقض أو ، على الاقل ، يصبح مستحيلاً .

كان كثيرون من الدعاة الانقلابيين يصرفون جهوداً كبيرة في تصوير
المجتمع المقبل ، محاولين أن يحققوا صورة واقعية تعبر عن الوحدة الجديدة التي
تدعو الايدولوجية اليها . يجب إدراك الجهود ، في هذا المجال ، في معناها
الاصيل ، فلا نرى فيها استبداداً جديداً يُثقل عنق الانسان باغلال جديدة ،

عندما تحاول أن تضبط جميع مناحي الحياة وجزئياتها . تقول الايديولوجية الانقلابية بأن على الانسان أن يحقق الانسجام والوحدة ، ليس فقط فيما بينه وبين الآخرين ، ولكن فيما بينه وبين نفسه أيضاً . لهذا كانت الغاية من وراء النظم الدقيقة المديدة المفصلة ، التي تحاول ، في بعض الأحيان ، أن تضبط كل ما يمكن أن يقع تحت الإدراك ، من مظاهر الاجتماع ، إعطاء الفرد مجالاً ملائماً يُتيح له تحقيق الوحدة المنشودة ، وليس فرض عالم خارجي غريب عليه .

نزوع الايديولوجيات الانقلابية إلى الوحدة ، يجعلها واحدة في صورة المجتمع الجديد . بين كلوا أيضاً أن هذا المجتمع يؤكد في المسيحية وفي الايديولوجيات الانقلابية العلمانية على مصلحة عميقة بين الناس ، تكشف عن وحدتهم وتحقق أخوتهم . ففي صورة دينية يرميها دي ميتر أو في صورة علمانية يدعو ماركس أو كوندورسه إليها ، نرى تلك المصالحة تؤكد ذاتها ، وفي كلمات فني تحقيق التعاون بين الذئب والحمل ، وتجعل الجرم والضحية سيران نحو المذهب ذاته ، وتفتح جنة أرضية للجميع .

*

تجاوز الوحدة ، في الواقع ، فكرة الخير والشر . ففي الايديولوجية الليبرالية مثلاً ، نجد أن للسوق الاقتصادي حياة خاصة مستقلة عن حياة الأفراد الذين يتكوّن منهم ، وأن سن السوق تعمل باستمرار واستقلال تام على تحقيق مصلحة ووحدة الجميع . الإنسان في تلك الايديولوجية مدعو إلى الكفاح في سبيل مصلحته الفردية ، ولكن الكفاح ، بأشكاله الفردية ، يؤمن وحدة المجتمع واطراد نحو مصلحتهم . هكذا تُلغى الوحدة فكرة الخير والشر . فإذا كان السوق الاقتصادي ، بسننه الخاصة ، يحدد العلاقات الإنسانية ، ويوجهها ويقودها إلى مافيه خير المجتمع ككل ، تزول الحاجة إلى معرفة الخير والشر ، ولا يعود هناك من ضرورة لإيجاد مقاييس لها .

تطالعنا الصورة ذاتها في الايديولوجية الماركسية . فالمجتمع الجديد الذي تبشر به ، يُزيل من حدوده جميع أسباب الخصام والاستغلال وجميع العوامل

التي تحول دون الانسان ودون نمو ذاته داخل حرية تامة تكشف عن جميع امكانات وقوى الذات . هكذا ايضاً تتحقق الوحدة الانسانية التامة بين أفراد المجتمع ويصبح وحدة متماسكة . ولكن إن زالت الأسباب التي تورث المجتمع العداء والانشقاق والتفرقة والاستتار ، ولم يعد هناك من عوامل تفصل الانسان عن الانسان ، أو من قوى تحول دون نمو الذات نمواً طليقاً ، لا تعود هناك ايضاً أية حاجة الى فكرة خير أو شر ، ومقاييس بين الاثنين . لا تنفذ فكرة الشر الى مجتمع كهذا أو تجد مكاناً فيه ، لأنه مجتمع يمكن وراء الشر والخير .

ينطبق الشيء ذاته على المجتمعات التي بشر بها أنبياء آخرون ، من فلاسفة التمرّد الانقلافي في العصر الحديث ، كمر ، وكامبلا ، وأوين ، وسان سيمون ، وكاب ، وفورييه ، وكونت . ففي مجتمعات كهذه ، نجد تجاوزاً لفكرة الخير والشر ، لأن الوحدة الاجتماعية الانسانية الجديدة تلغي هذه الفكرة أو بالأحرى تتجاوزها . انها كلها تبشر بنمط من الحياة خالٍ من الشقاء والحقد ، من النزاع أو القتال ، من الاستغلال أو الاستبداد ؛ وكلها حاولت ، بدقة كبيرة ، أن تخلق النظم التي تؤمن ابراز هذه المظاهر وتحقيقها في المجتمع الجديد .

ف وراء التأكيد على طبيعة الانسان الخيرة الصالحة في روسو والايديولوجية الليبرالية ، أو على امكاناتها الصالحة الخيرة في الماركسية ، يمكن شيء أشد أهمية ، ألا وهو الخروج من ثنائية الخير والشر التي تسود الوضع الانساني ، ورفض كل نظرية ترجع هذه الثنائية الى ذات الانسان . فهي ، وقد كانت أحد أسس الدين ، ثنائية مزيفة لا وجود لها ، سببتها أوضاع اجتماعية فاسدة ، لا طبيعة انسانية فاسدة ، أو وضع انساني تاريخي مقضي عليه بالشر . كل ما يحتاجه الانسان هو أن يخرج من هذا المجتمع المصطنع ، فيرجع للطبيعة أو يلغي الملكية ، كي يزول التناقض ويحل الانسجام .

لم تخرج النازية والفاشية عن تلك الخاصة العامة في الايديولوجية الانقلابية . فلاختلاف بينها وبين الايديولوجيات الأخرى شكلي فقط في الحدود السياسية

التي تنشأ فيها الوحدة . أكدت الأولى في الواقع ، على هذه الوحدة بشكل يصعب على أي مذهب آخر أن يتجاوزها فيه لدرجة تبرير القول بأن الوحدة قد لا تكون أهم أهدافها فقط ، بل القاعدة التي تنشأ منها . أساء كثيرون من المفكرين والمؤرخين ، مدفوعين بموقف أخلاقي وليس بموقف موضوعي علمي ، تفسير النازية والفاشية ، فرأوا في التأكيد على التفاوت بين الأفراد ، ودور الأقلية ، ومعنى الزعيم ، تركيياً اجتماعياً سياسياً يتنافى مع تلك الخاصة التي تميز المجتمع الانقلاي . ولكنه مفهوم خاطيء ، لسببين ، أولاً ، الهياراركية تلك ليست وراثية ، تنشأ على الكفاءة وهي مفتوحة للجميع ؛ ثانياً ، قصدها هو تحقيق انسجام عام شامل في المجتمع ، لدرجة تقترب بها شخصية الفرد بشخصية المجتمع ، فيجد فيه جذور وأسباب وقواعد سلوكه الفردي .

الجنس في النازية وحدة عضوية ، فلا يمكن امتحان أو احتقار أي جزء منها ، كما أنه من غير الممكن انقسامه تبعاً لخطوط طبقية أو جغرافية أو مهنية . لذا ، كانت غيات العمل تجعل الشباب جميعهم ، ومن جميع الفئات دون أي تمييز ، يسهلون ويعيشون ويعملون معاً تسعة أشهر ، في أوضاع اسبارطية . ليس الهدف كما حدده هتلر توليد احترام صحيح للعمل اليدوي فقط ، بل شعور جماعي حقيقي .

كان الانسان منذ فجر الحضارة يحاول دائماً وباستمرار ، شجب الفروق بين الناس ، والغاء كل شكل من أشكال الشحنة والاستنار بينهم . فأمام الله تتساوى الانسانية جمعاء ، وكل إنسان يرجع الى اصل واحد ، وجميع الناس في جميع الأزمنة يشكلون كائناً واحداً في نظر الله ، الذي لا يعترف بأي نوع من أنواع التعدد . إن ما أسماه أوجستين « بالمدينة الإلهية » هي مدينة هذه الوحدة .

ألغت العقلانية المفهوم الديني وأحلّت محله العقل ، والشك المنطقي ، وحقائق العلوم الطبيعية . ولكن الشوق الى الوحدة العامة التي تلغي الفروق بين

الناس ، كان ظاهراً واضحاً فيما أعلنته من عقل واحد شامل ، ومن مساواة عامة أمامه بين جميع الناس ، ومن تقدم الانسان المستمر وتكامله في خصائصه الانسانية .

كانت جميع الانقلابات والطوباويات والمذاهب الفلسفية تعبر ، بطريقة من الطرق ، عن شكل من اشكال الشوق الى الوحدة التي تحرر الانسان من الشحنة ومن الشر ، ومن القلق . الامتداد الروماني نفسه ، كفكرة الرواقية في المواطنة العالمية ، هو وليد هذا الشوق الى الوحدة . عبّر دوستوفسكي عن ذلك خير تعبير ، على لسان « قاضي التحقيق الكبير » ، الذي قال : « إن الحاجة الى الوحدة هي عذاب الانسانية الأساسي . فالانسانية ككل تحاول دون انقطاع أن تحقق تحالفاً يجمع كل الناس . في سبيل تحقيق شكل من أشكال هذه الوحدة ، نشأت الحركات الثورية من كل نوع في التاريخ ، وهي تحمل في ذاتها صورة دنيا جديدة تسودها الوحدة والمساواة ، وفي سبيل هذا الحلم كان الأتباع يقاتلون ويموتون » .

قاد كفاح الحركات الثورية ، في سبيل قصدها ، ولا شك ، الى مساواة عديدة . ولكن بالغا ما بلغت المساواة والالام التي قامت باسم الوحدة ، ومهما كانت المبالغات والنتائج التي قادت اليها بعيدة عن مقاصدها ، فإن صدق القصد والصورة كان يرافق هذه الحركات ، والولاء التام كانت قاعدتها . لم تغب الغاية النهائية عن الأذهان ، ألا وهي نجاة الانسان وخلاصه من الألم والاستعباد . ولكننا نرى ، ابتداء من أواخر القرن التاسع عشر ، وبالأخص في القرن العشرين ، موقفاً آخر يؤكد ذاته ويسود المسرح التاريخي . لم يعد أتباعه يتشوقون الى وحدة انسانية عامة ، ولم يعودوا يحاولون الغاء الفروق التي تفصل مختلف الناس عن بعضهم البعض ، بل أخذوا يؤكدون تلك الفروق والخصائص الممايزة ويشددون عليها . ولكن فكرة الوحدة ، وإن خسرت شكلها الأول ، بقيت تؤكد ذاتها في شكلها الجديد ، في إطار الأمة أو الجنس .

لا تخرج الايديولوجيات الانقلابية التي تنشأ على أساس طبقي عن هذه القاعدة . فليس هناك ، كما لاحظ ميشالز ، من حزب واحد بين الأحزاب الطبقية ، يتقاسم في توجيه دعوته الى المجتمع او الانسانية ككل . لأن كلا منها يعلن ، عند الانطلاق في صراعه السياسي ، بكل رزانه ، وللعالم أجمع ، أن قصده هو فداء أو تحرير الانسانية كلها ، وليس طبقة معينة فقط ، من استبداد الأقلية المتسلطة ، واستبدال النظام القديم المبني على التفاوت والاستغلال ، بنظام جديد تسوده الوحدة والعدالة الاجتماعية .

اتضح فلسفة برودون الثورية ، التي كانت قاعدة أكثر من حركة ثورية في القرن التاسع عشر ، في كلمة « المساواة » . لقد حاول دائماً ان يفسرها وان يدعو اليها والى تحقيقها واقعياً ؛ وراح يدرس أهم الثورات التاريخية ، فكتشف ان قصدها جميعاً ، كان تحقيق المساواة . الأولى أو المسيحية ، كانت ثورة في سبيل المساواة أمام الله ؛ فالأسياد والعبيد الذين لا يتساوون في المجتمع يصبحون متساوين في الدنيا الآخرة أمامه تعالى ؛ والثانية ، وقد حدثت في القرن السادس عشر والسابع عشر ، كانت ثورة في المعرفة لا في الايمان ، ولكنها بشرت بالمساواة أمام العقل ، وكان صوتها الأول ديكرات ومونتانيه ؛ والثالثة كانت الثورة السياسية ، وقد اعلنتها ثورة عام ١٧٨٩ ، وفيها أعلنت المساواة أمام القانون . فالأغنياء والفقراء ، والعلماء والجهلة ، والناس من مختلف الأجناس والأديان ، يقفون متساوين أمام القانون ؛ ولكن هناك ثورة رابعة تحمل فكرة المساواة الى صعيد آخر جديد ، وهي الثورة في سبيل المساواة الاقتصادية او مساواة الانسان أمام الانسان . هذه الثورة هي ثورة المستقبل وهي التي أراد برودون أن يربط اسمها . رأى برودون ، في كلمة أخرى ، أن التاريخ عبارة عن حركة توسع نطاق الوحدة الاجتماعية ، وتزيل ما يعرقل سيرها ، اذ أن المساواة ليست شيئاً آخر سوى الوجه الثاني في الوحدة ، أو بالأحرى أداة في تحقيق الوحدة .

أعطى برودون لهذا الاتجاه طابعاً جديداً ، وخصوصاً في الأسلوب العنيف

الذي نقض فيه كل شكل من أشكال السلطة أو التفاوت الطبقي في المجتمع . إن المشكلة الأساسية ، كما رأها ، ليست في استبدال نظام سياسي بنظام آخر ، بل في بناء نظام يعبر عن المجتمع في ذاته ، أي كوحدة . لهذا ، كان المجتمع الجديد الذي يبشر به مجتمعاً يعمل فيه العمال في سبيل بعضهم البعض ، يتعاونون في صنع انتاج واحد يتقاسمونه فيما بينهم ، وليس في خدمة رأسمالين يتحكمون بهم . أما تنظيمه فيتركز على هيئات ومنظمات مختلفة من العمال ، ولكنها جميعها تكون منظمات وهيئات حرة تعاونية ، تنشأ وتنمو بطريقة عفوية ، دون أن تعترضها الدولة أو توجهها .

« إما المساواة أو الموت ، هذا هو قانون الثورة » . هكذا أعلن برودون ، في طليعة العهد الثوري الحديث ، عن مبدأ الوحدة الذي يعبر عن ذاته بمبدأ المساواة ، والذي نشأ في قلب الحركات الاشتراكية في جميع أشكالها . برّر مبدأ المساواة ذاته قبل ظهور الاشتراكية ، بالرجوع الى مبدأ الوحدة في الطبيعة الانسانية أو بالرجوع الى العنصر الواحد المشترك بين الأفراد . فبما أن جميع الأفراد يشتركون في الطبيعة الانسانية ، هم إذن متساوون . ولكن في الاشتراكية ، وجد هذا المبدأ قاعدته في العمل ، فالناس متساوون لأنهم عمال .

*

رأى دي توكفيل ، في هذه الصورة ، القوة الأساسية التي حرّكت الجماهير الفرنسية ودفعتها في امتدادها الثوري . فالى جانب النظام الاجتماعي القديم الذي كان يتخبط في الفوضى والانحراف ، تمت الصورة تدريجياً في أخيلة الناس ، الى أن استحوذ عليها خيال مجتمع مثالي كل ما فيه بسيط ، واضح ، متجانس ، منطقي تسوده الوحدة والعدالة . الرؤيا تلك ، رؤيا المجتمع الكامل ، هي التي ألهمت خيال الجماهير ، وهي التي فصمت العرى التي كانت تربطها بالنظام القائم . لقد نبذت ، تحت تأثير من هذه الرؤيا ، الواقع الذي تحياه ، وراحت تحلم بالعالم الجديد ؛ وما لبثت ان أخذت تحاول تحقيقه عن طريق الثورة . لهذا ، كانت المساواة المبدأ الاساسي الايجابي في الثورة ، بينما كانت

الحرية المبدأ السليبي الاساسي الآخر. فجميع الناس متساوون وإن أدّى إلزامهم بهذه المساواة الى العبودية .

يحدد هذا المبدأ، مبدأ المساواة، طبيعة المجتمع الانقلابي وجميع ما يأتي في ذيله من مبادئ مدنية وسياسية وحقوقية . فمن المبدأ القائل بأن الناس متساوون ، يتسلسل المبدأ القائل بإلغاء جميع الامتيازات والفروق والألقاب التي تشوه المساواة، ومنه يبرز مبدأ القوانين الواحدة المتساوية للجميع، ومبدأ إيداع الأمة ككل السلطة العليا ، ومبدأ السيادة الشعبية ، ومبدأ المشاركة الاقتصادية الخ ...

رافق هذا المبدأ ، مبدأ الوحدة والمساواة ، جميع الحركات الالفية أو الحركات المسيحية الثورية ، التي كانت الحركات الثورية الوحيدة بين ظهور المسيحية وبين الانقلابات الحديثة . فقد كانت تدعو الى تحقيق المساواة والاخوة المسيحية في هذا العالم وليس في العالم الآخر . كانت المساواة التامة والأخوة الكاملة القاعدة التي قامت عليها ، ولهذا راحت تدعو دائماً الى إلغاء النظام الاجتماعي السياسي السائد ، لأنه خروج عن المساواة والاخوة اللتين يستحيل دونها تحقيق الوحدة بين المؤمنين .

تشدد البروتستانتية الليبرالية حالياً على أهمية المسيحية كاستقام أخلاقي ، وتؤكد أن الانجيل الذي جاء به المسيح كان نظرة جديدة الى الحياة ، وجب ان تقود الى مجتمع جديد كامل على هذه الارض . لم يكن هدف المسيح ، تبعاً لروشنبوش ، الروح ، بل المجتمع الجديد .

لقد شبت بيكارديا الجنة، في الوصف الذي تعطيه لدانته، بمجتمع يسوده في تعدده وتقده قصد واحد عام ، ينعم بولاء وإخلاص الافراد التام . هكذا قصد ينظم جميع المراتب وجميع الاعمال ، فتشتق قيمة الاجزاء المختلفة من مركزها في النظام العام ، وتعاني الوحدة التامة بشكل عميق يجعلها سعيدة ، لأنها تنسى ذاتها المبعثرة المشتتة في إطار القصد العام ذاته . فربط التعدد

الاجتماعي في وحدة من هذا النوع ممكن فقط لمجتمع يخضع نشاطه كله لقصد عام شامل .

و ان ما نملكه سوية هو التقى ، وما هو ملكي أو ملكك يمثل الفساد .
بهذا الشعار عبرت تلك الحركات المسيحية الثورية عن ذاتها في ثورة الفلاحين
الامان ، الذين أعلنوا أن مما لا ريب فيه أن المساواة التامة بين الناس ستم .
فباسم الوحدة والمساواة نشأت الحركات الثورية في أنحاء أوروبا ، وبالأخص
في بوهيميا ، هنجاريا ، المانيا ، انكلترا . فدنيا من المساواة والوحدة هي
المجتمع الانقلابي الذي كانت تبشر به ضد دنيا التآيز والمفاضلة والاستغلال ؛
ثم نجد ، في جبل تايور ، حيث أقام زيسكا خيمه ، إحدى المحاولات الأولى في
تطبيق هذا المبدأ ، وهي محاولة ظلت مستمرة طيلة قرون عديدة ، وكانت
تسعى دائماً في إقامة مجتمعات تستثني أي نظام ، أية علاقة وأي شيء لا ينسجم
مع الوحدة والمساواة التامة .

رسم افلاطون النهج الذي نراه يكرر ذاته في جميع المحاولات التي ارادت
تحقيق الوحدة والمساواة في مجتمع جديد ، عندما أوصى بأن على أفراد هذا
المجتمع ألا يعرفوا أبداً السلوك الفردي ، وألا يشعروا بأي شوق الى اي عمل
دون مشاركة مع الآخرين ، وألا تتاح لهم أية عادة من هذا القبيل ، بل
يجب ، على العكس من ذلك ، أن يتجهوا جميعاً صوب اهداف واحدة ، وأن
يمارسوا ، ككل ، نطقاً واحداً من العيش الجماعي . فشل افلاطون في إشادة
هكذا مجتمع لم يثن عزم الثوريين فيما بعد ، بل سرعان ما عادوا يحاولون
إحياء صورة تلك الوحدة الاجتماعية المنشودة .

كانت الايديولوجية الاشتراكية ، في أشكالها وانقلاباتها المتعددة ، محاولة
أخرى كبرى ، بعد الايديولوجية الليبرالية ، في العمل نحو الوحدة الاجتماعية
في مجتمع انقلابي جديد . لقد كانت ، في جميع الأشكال التي اتخذتها ، تحاول
ان تنشئ تلك الوحدة ؛ وكانت ، في جميع محاولاتها ، ابتداء من بايوف في

أواخر الثورة الفرنسية ، تركز على هدف واحد : تحقيق هذه الوحدة في مجتمع انساني جديد . كان بابوف ، أبو الاشتراكية في شكلها الحديث ، يبقي من وراء محاولته الثورية تلك ، الغاء ملكية الأرض الخاصة ، وإنشاء مركز واحد يشرف على توزيع الانتاج وتأمين الاستهلاك ، وإزالة الفروق الموجودة بين الأغنياء والفقراء ، بين الحاكين والمحكومين . لقد آمن ، مع مساعديه من المتكلمين ، وفي طليعتهم بيونوراتي ، بأن الوقت قد حان لإنشاء « جمهورية المتساوين » .

وصف بابوف المجتمع الانقلاي الجديد ، الذي يبغى إنشائه ، بأنه مجتمع يلغى فواصل الملكية ، الجدران ، الأقفال في الأبواب ، المشادات ، السرقات ، القتل وجميع الجرائم ، الحاكم ، السجون ، التعب والشقاء ، الكبرياء ، الخداع ، الرياء ، الشره ، وجميع الرذائل . وهو ، بالإضافة الى ذلك ، مجتمع يلغى القلق والكتابة العامة والخاصة في كل فرد ، عند مواجهته قدره غداً ، أو بعد شهر ، أو بعد عام ، أو عند الشيخوخة .

كانت نظرية بابوف بسيطة غير معقدة ، ولكن فوريه الذي جاء بعده ، فنشر كتابه الاول « نظرية الحركات الأربعة » عام ١٨٠٨ ، أبدى نظرية واسعة التركيب في تحليل المجتمع وحركته ، وفي اعطاء صورة عن الحياة الجديدة التي بشر بها ، والتي تبرز في الوحدة . فقد ركز كل إدراك للمجتمع على ادراك الإنسان وعواطفه ، وشرح ان الهدف الاول للمجتمع الانساني الصحيح ليس زيادة الثروة المادية ، بل تحقيق شعورنا الأساسي ، أي المحبة والأخوة .

يرى أوين الذي يتابع النمط الفكري الثوري ذاته ايضاً ، كما يرى فوريه ، أن هدف المجتمع الجديد ليس زيادة الانتاج فقط ، بل اصلاح أئمن ما فيه ، الانسان . فهو ، مثل فوريه ، رسّخ نظريته الاجتماعية على اعتبارات سيكولوجية ؛ فالانسان يولد مميزاً ببعض الخصائص الاساسية ، ولكن الاوضاع الانسانية التي يحيا فيها ، هي التي تقرر نقاءه كإنسان بصورة

نهائية . فان صَلّحت الازواح وكانت حسنة ، أمسى بإمكان ذات الانسان ان تنموا طبيعياً تمارس فيه جميع امكاناتها . لهذا ، يجب خلق مجتمع جديد يتدرج فيه الانسان تبعاً لمبادئه ونظم تخلق روابط وعلاقات انسانية حقيقية وأصيلة ، بين الافراد ، فتقودهم الى العمل في وحدة تامة . كانت النظم التربوية الاجتماعية كلها ، قبا سبق ، تلقن الفرد كيفية الدفاع عن نفسه ، أو كيفية مهاجمة الآخرين ، ولكنها في المجتمع الجديد ، يجب ان تلقنه كيفية التعاون والاتحاد مع الآخرين ، لأنها التربية الوحيدة التي باستطاعتها ان تكشف عن امكانات الانسان .

كان « الوحدة أو الانسجام الجديد » الاسم الذي أطلقه أوين على المجتمع الذي أراد تأسيسه على الارض التي ابتاعها في ولاية إنديانا في اميركا . وعندما دُعي الى إيضاح صورة مجتمعه الاشتراكي الجديد ، امام المجلس الاميركي ، أعلن بأنه « أتى الى اميركا لخلق مجتمع جديد ، لتغيير نظام المجتمع القائم من نظام يتركز على الجهل والاثنية ، الى نظام عادل عقلاني ، يوحد تدريجياً جميع المصالح في مصلحة واحدة ، ويزيل أسباب الخصام والتنافر بين الناس » .

صورة المجتمع الذي رسمه أوين هي ، في الواقع ، صورة كل إيديولوجية انقلابية في مجتمعهما الانقلابي الجديد . فقد يختلف النقيابيون الثوريون ، والشيوعيون ، والفابيون ، والمنشفيك ، والفوضيون ، والاشتراكيون الديمقراطيون ، والاشتراكيون المسيحيون الخ ... في وسائلهم وفلسفتهم الخاصة في تحقيق « الانسجام الجديد » ، ولكنهم لم يختلفوا ، بأي شكل أساسي ، حول فكرة الانسجام الجديد .

جعل السان سيمونيون ، وهم حلقة اخرى من هذه السلسلة ، القصد النهائي لحركتهم ، تحويل العالم كله الى وحدة انسانية متكاملة . لقد كانوا يفكرون دوماً بالاسباب التي تؤدي اليها ، وتلك التي تحول دونها ، أو لا تساعد في

الوصول اليها . اعتبروا المسيحية ، مثلاً ، عاملاً سلبياً ، لأن فصلها بين قيصر والمسيح واستثناء المادة من طبيعة الله ، يجعلانها عاجزة عن تمثيل وحدة الحياة والانسانية التي يجب ان تكون متكاملة في جميع عناصرها ، وعاجزة عن المساهمة في انشاء المشاركة النهائية التي يصبح فيها كل شيء جزءاً من الله ، وجميع الناس ، في جميع اعمالهم ، أجزاء متلاصقة في المجتمع الانساني الجديد ، الذي سيتميز بطابع تقدمي لانهاية له . اما سان سيمون فكان يردد بأن المستقبل سيكون للنظام والسلام والمحبة ، على نقبض الماضي ، الذي أحب دائماً الحرب والحقد والحصام . الهدف النهائي الذي على جميع الانقلابات الانسانية أن تقود اليه هو الغاء جميع أشكال الحصام ، وتحقيق وحدة جامعة بين الناس .

حدد كروبوتكين أيضاً ، بشكل مائل ، مفهومه للاشتراكية بقوله انها مجتمع جديد تنمو فردية الانسان فيه نوأ تماماً ، يقترن بالتحاد أو تنظيم ارادي عام ، في جميع وجوهه ، وفي جميع درجاته ، وفي جميع أهدافه ؛ يتحرك الاتحاد ذلك ويتغير دائماً ، ويحمل في ذاته عناصر استمراره ، ويتخذ الأشكال التي تكون أكثر ملاءمة للنشاط وميول الجميع .

أما بالينسكي فقد تطلع الى مجتمع « لا يعرف العقاب ، تزول منه الشرائع والتقاليد الفارغة ، يتحرر فيه الشعور من الاوضاع التي تكبته والقيود التي تعقله ، تمحي فيه فكرة الواجب فلا تخضع الارادة لارادة أخرى بل للمحبة ، يلغى فيه الزواج فيكون هناك نساء ورجال يعرفون بعضهم عن طريق الحب وحده . فهو مجتمع لا نجد فيه فقراء أو اثرياء ، ملوكاً أو رعايا ، بل اخوة فقط » .

وصف جودوين ، الانكليزي ، الانكليزي ، دنيا المجتمع الجديد والوحدة المقبلة فقال بأنها « لن تعرف الحرب أو الجرائم ، القضاء أو الدولة ، وبأنه لن يكون

فيها مرض أو ألم ، حزن أو حقد. فكل رجل سيخدم مصلحة الجميع بنشاط تام . ، إنه ، كبرودون ، اراد تأسيس المستقبل من جماعات صغيرة ، تسودها مساواة تامة دون أي تمييز في الجنس ، دون ملكية فردية ، دون قوانين ، دون أية سلطة .

عندما نتأمل في الماركسية ، وقصتها أطول ، نرى أن ماركس امضى حياته وهو يردد دعوته الى الثورة ؛ فقد جعل الصراع الطبقي محور فلسفته الاجتماعية ، وكان دائم التهكم على أولئك الذين يرون امكان تبديل النظام الاجتماعي دون خصام اجتماعي ودون صراع دام . ولكنه كان يتشوق ، من وراء ذلك ، الى تحقيق الوحدة في مجتمع لاطبقي ، يحمله فريق من «القسيسين» الى العالم ، بعد قتال يتغلب فيه المصطفون على الاثمرار . المجتمع ذاك مجتمع تسوده وحدة مطلقة لا يعرف الظلم أو الألم ، البغضاء او النزاع .

أعلن لينين ، مباشرة بعد استلام السلطة ، مدفوعاً بهذا الحلم ، أن المجتمع الشيوعي اللاطبقي أصبح في متناول اليد ، ولن يتأخر اكثر من ستة أشهر كي يتحقق ويتبلور . ان روسيا عاشت ، شهور الثورة الاولى ، الآمال الكبيرة في ولادة الدنيا الجديدة بحماسة غريبة تقارب الهستيريا. أما تروتسكي فترك التعابير الاقتصادية العلمية جانباً ، وأخذ يتكلم ، بشكل تجاوز نبؤات الانبياء حماسة في وصف الدنيا الجديدة المنشودة ، فزاد يقول : « إن الكهنة في جميع الأديان يستطيعون ان يقولوا ما يحلو لهم عن الجنة المقبلة التي يبشرون بها في عالم آخر ؛ ولكننا نحن نعلن بأننا سوف نعطي الجنس البشري جنة هنا على هذه الارض ، لذا يجب ألا ننسى ، دقيقة واحدة ، المثال الذي نضعه لأنفسنا . انه أسمى قصد تطلعت اليه الانسانية في تاريخها ، وهو يعبر عن أشرف وأجمل ما يوجد في جميع العقائد الفاتئة » . لم يتردد تروتسكي بأن يعلن ، في وصف المجتمع الجديد ، بأن «الانسان سيصبح فيه سريعاً أقوى وأذكى وأكثر حساسية عما كان ، وأن الجسم سينمو بانسجام أكبر ، وان الصوت ذاته سيصبح اكثر

جبالاً ، وان الانسان العادي نفسه سيرتفع الى مستوى ارسطو او جوته او ماركس » .

يقول النجلز في دراسته في أصل العائلة ، والملكية الخاصة : « ان قوة النمو الطبيعي للحياة الجماعية الاولى انقطعت تحت تأثيرات حملت الحطاط الانسان وسقوطه . عصر الخطيئة يبدأ بهذا السقوط ، أي بظهور الملكية الخاصة ، التي جعلت الانسان منعطاً خبيثاً ومجرداً من معناه الانساني . ولكن ساعة الخلاص من الشر اصبحت قريبة ، لان البروليتاريا ستقود الانسانية ثانية الى طهارتها الاولى ، بعيدة عن عالم الخطيئة ، وبذلك تنشأ على الارض جنة انسانية جديدة » .

عبر كاتوسكي عن ذلك بقوله : « ألا يصح لنا ان نرقب في هذه الاوضاع الجديدة - المجتمع اللاطبقي - ظهور نموذج يتفوق تماماً على أعلى النماذج التي ظهرت في الثقافة الانسانية حتى الان ؟ .. سورمان ، اجل ؛ ليس كشواذ بل كقاعدة عامة » .

ردّد لابرولا الشيء ذاته فقال : « ان العبقرية ستظهر في كل زاوية من زوايا الشارع ، والمباقرة مثل افلاطون ، وبرونو ، وجاليلو ، سيظهرون جماعات جماعات » .

مجتمع الايديولوجية الماركسية مجتمع يعيش في محبة ووحدة محضة ، ويتميز بروح اجتماعي مطلق ، يعمل فيه كل فرد للجميع ، ويحاول فيه الجميع رعاية كل فرد ؛ انه مجتمع يتمتع فيه الفرد بجميع الوسائل التي تنمي ميوله في جميع الاتجاهات ، وفيه فقط تصبح الحرية الشخصية امراً ممكناً . فهي ايديولوجية تؤكد ، من البيان الشيوعي حتى خروشوف ، بأن النظام الرأسمالي هو آخر طور ، لأنه يولد الأوضاع التي يحد فيها كل تناقض حلاً له . فالمجتمع الشيوعي الانتقالي هو مجتمع يشاهد نهاية التناقض بين الانسان والطبيعة ، بين جوهر الانسان ووجوده ، بين الحرية والضرورة ، بين الفرد

والمجتمع ، بين الذات والخارج ؛ وهو مجتمع يحمل سر التاريخ ولغزه . لذا ، كان من الممكن لأحد الماركسيين ان يكتب بأنه « من السهل على الانسان ان يتجاهل الموت في المجتمع الشيوعي . فالفرد لا يعرف فيه أي شكل من أشكال القلق » . يُدرك الفرد فيه بأنه يدين بوجوده لذاته فقط ، وبأنه يُلغى كل تناقض بينه وبين الآخرين والطبيعة ، وبأنه سيكون سعيداً في هذه اللجنة التي كان بمقدوره ان يخلقها .

يظهر العنصر المثالي في الماركسية وما يتميز به من سذاجة واضحاً في هذه الصورة التي تقدمها عن المجتمع الشيوعي . نجده ماركس وأنجاز هنا يكتبان في الايديولوجية الالمانية بأنه : « ما ان يسود التخصص في العمل ، حتى يصبح لكل فرد نشاط محدود ، يقتصر عليه ولا يستطيع ، يهرب منه . فهو إما صياد ، وإما سماك ، وإما راع ، وإما ناقد ... ويجب ان يبقى كذلك . ولكن في المجتمع الشيوعي يستطيع كل فرد أن يتقن أي شيء يُريده . فالمجتمع ينظم الانتاج ، وهكذا يُمسي باستطاعتي ان اصطاد في الصباح ، أن أرعى الماشية في المساء ، ان انتقد أو ناقش في الفلسفة بعد العشاء ، دون أن اصبح راعياً أو صياداً أو ناقداً الخ... » .

تكلم ماركسيون كموبلان ، وبايي ، وبوليتزر ، والون ، باسم الاتجاه الماركسي ككل ، عندما وصفوا المجتمع الشيوعي الجديد بأنه مجتمع لن يكون فيه بوليس ، أو سجون ، أو جيش ، أو مومسات ، أو كنائس ، أو جرائم ، وبأنه مجتمع تزول فيه جميع أشكال الضغط ، ويشعر الناس في أعماقهم بانهم تحرروا من كل ما كان يشكل عبوديتهم في الماضي . انه مجتمع يبرز فيه انسان جديد ، بشكل تام .

اعتبر ماركس ان التاريخ هو تاريخ ولادة الانسان ، تاريخ صنع الانسان ؛ ولكنه أيضاً تاريخ انحراف الانسان عن ذاته ، او بكلمة أخرى ، تاريخ انفصال الانسان عن قواه الانسانية التي تؤول الى قوى موضوعية خارج

الانسان وفوقه ، تتجاوزه ، فلا تقع تحت سيطرته او سيادته ، تفقر شخصيته وتورث الخيبة لآماله . لذا بقي الانسان حتى الآن عبداً للأوضاع ، ولكن المجتمع الشيوعي الجديد يجعله ، لأول مرة ، سيد هذه الأوضاع ؛ انه يجعل الانسان الكائن الأعلى للانسان . كان هدف الانسان ، لذلك ، خلق وحدة جديدة بين الفرد و اخيه ، بين الانسان والطبيعة . فهو نمو يعبر في هذا التجارب الانساني الذي يحققه ، عن ام توتق انساني في الفرد .

اراد ماركس وحدة تامة بين الناس ، فرأى في المجتمع اللاتطبيقي ، حيث تتوافق المصلحة الشخصية مع المصلحة العامة طريقاً الى ما اراد . وكان مقتنعاً اقناعاً تاماً بأن السلوك الاجتماعي السياسي ينشأ من اساس طبقي ، يعتمد بدوره على تفاوت في الملكية وفي وسائل الانتاج ، ولذلك رأى ان خير طريق لتحقيق الوحدة في المجتمع تبدو في تحويل جميع الطبقات الى طبقة واحدة . وفي شوقه الثوري الى هذه الوحدة ، لم يمر أي انتباه لفكرة نظام اجتماعي آخر ، يستمر فيه تضارب المصالح الفردية ، واشكال الخصام والتفاوت والمراقب نتيجة تباين في كفاءة وميول ونشاط الافراد ، ونتيجة تركيب اجتماعي يزداد تعقيداً . كانت هذه الاعتراضات كلها اشكالاً « ايدولوجية » ، في نظر ماركس ، تزول بزوال الملكية الشخصية لادوات الانتاج . تعاني الماركسية في هذا المجال ، احد متناقضاتها الصريحة . فمن ناحية تؤكد ان تحولاً في الأوضاع الاقتصادية يؤدي الى تغيير النموذج الانساني القائم ؛ ولكنها من ناحية اخرى ، تأبى ان ترى ان النظام الاقتصادي الجديد في المجتمع اللاتطبيقي قد يغير ، تبعاً لمنطقها الاقتصادي ذاته ، من وحدة البروليتاريا التي نشأت في نظام اقتصادي آخر .

*

جعل التأكيد على هذه الوحدة ، بين الفرد والمجتمع ، الكثيرين من مؤسسي الاشتراكية يرون ان العمل يجب ان يصبح جذاباً ، وان يعبر عن حاجات

وميول الانسان ، ولهذا اقترحوا ، كفوريه وماركس ، ان على المجتمع الجديد ألا يسمح بتخصص أي فرد في عمل واحد فقط ، بل يعمل كل فرد يمارس ، في الوقت ذاته عدة أعمال تتناسب مع ما يتميز به من ميول وامكانات . كان الهدف من وراء هذا التأكيد الكشف عن جميع امكانات الفرد وإنماء شخصيته الانسانية إنماء تاماً ، هذا يعني ان الناحية المادية في المجتمع الجديد كانت خاضعة لتلك الناحية الانسانية ، وان التأكيد على الاولى كان أداة في خدمة الثانية . كانت اهداف الاشتراكية ، من ناحية عامة ، في تأمين أدوات الانتاج والتوزيع ، وفي اقامة اقتصاد موحد موجبه ، ترمي الى انشاء هذه الوحدة .

كان مبدأ الـ « Laissez-faire » الاداة العملية التي رأت فيها الليبرالية طريقها الى حل المشكلة الاقتصادية ، وتحقيق الوحدة في المجتمع ؛ اما الاشتراكية ، وقد رأت فشل هذا الموقف ، فقد اعتمدت على تأمين أدوات الانتاج . لانها رأت في ملكية هذه الوسائل سبباً للتفاوت والتفاضل بين الناس فظنت أن تأمينها ومنحها للمجتمع ككل ، يحققها عفويًا . لهذا كانت الاقتصاد الاشتراكي يتركز في هدف واحد ، ألا وهو بناء مجتمع جديد يكون فيه الناس متساوين ومتعدين . كان ذلك واضعاً في جميع اشكالها وحركاتها . لقد آمنت ، من فوريه الى لينين ، بان تنظيم العمل يستطيع ان يحقق الوحدة ، وان إحكامه يكشف عن جميع الميول التي ينطوي عليها الفرد ، ويساعده في تحقيق وتأكيد امكاناته وميوله الرئيسية .

لم تتركز جاذبية الشيوعية والاشتراكية ، من ناحية عامة - في الماضي على الأقل - في وعد بتحسين الأوضاع الاقتصادية ، ولكنها تدين بقوتها وبوجودها ذاته الى شيء آخر يتجاوز هذا الحد ، الى تبشيرها بنظام اجتماعي جديد يتبدى في المساواة والوحدة ، بمجتمع ثوري تزول فيه متناقضات الحياة . لهذا ، نرى أن الاقتصاد الاشتراكي يتجاوز ذاته في غائية انسانية . فبدون هذه الصورة ، تخسر الاشتراكية جاذبيتها ، وتصبح من دون اساس او قاعدة ،

وهذا هو ، في الواقع ، ما تعانيه اليوم في الغرب ، لأنها فقدت الصورة التي رافقتها منذ ظهورها ؛ وهو ما حوّلها الى اعتماد النظام الرأسمالي .

انحلّ النظام الرأسمالي وانهار في وجهه التقليدي ، وهو أمر قد أصبح جزءاً من الحياة اليومية لا يحتاج الى تدليل أو برهنة . ولكن ما أدى به الى الانحلال ليس بما يشاع عادة من حجة على انهياره كنظام اقتصادي . فهو ، في شكله الأخير ، يُنتج باستمرار كميات أوفر ، بأسعار أرخص ، وبوقت أقل ، لم يفشل النظام الرأسمالي ، بل نجح في الواقع نجاحاً لم يحلم به . ولكن الانتاج الاقتصادي ليس قصداً في ذاته ، وهو يحد معنى كأداة لقصد اجتماعي انساني ، فهو شيء يريده الناس ، طالما يعتمد على هذا القصد ، ولكنه اذا خسره يخسر تقريره لذاته ، وبالتالي قوته وجاذبيته . وهذا ما حدث له بالضبط . فقد خسر قصده ولم يستطع ان يتجاوز متناقضاته . كل النظام الرأسمالي نتيجة ايدولوجية بشرت بأن التقدم الاقتصادي يقود ، بمنطقه الخاص ، الى حرية ومساواة الناس في مجتمع حر تسوده الوحدة . وكان يرقب نشوء هذا المجتمع نتيجة قوى اقتصادية وبروز الكسب الشخصي كقصد مطلق للسلوك الفردي . لم تخترع الرأسمالية ولا شك ، قصد الربح والكسب ؛ فالربح كان دائماً قصداً من المقاصد الاولى التي تحدد سلوك وإرادة الفرد ، بقطع النظر عن النظام الذي يوجد فيه ، ولكن المذهب الرأسمالي هو المذهب الأول الذي اعتبر قصد الربح أداة لتحقيق ، بشكل تلقائي ، مجتمع المساواة والوحدة .

تشكل منافع الافراد الشخصية والتنافس الحر بينهم ، القاعدة التي تخلق وتحفظ وحدة المجتمع التي تعبر عن ذاتها في تقاض متبادل ، بين مختلف الافراد والمهن والطبقات ، وتجعل جميع اشكال النزاع تجد حلها في النقاش . لن يقف هذا المفهوم الليبرالي في المجتمع الجديد ، تبعاً لآمال الليبراليين آنذاك ، عند حد ، بل كان يفترض فيه الانتشار الى العالم كافة وتحقيق الوحدة بين الناس اجمعين .

سادت فكرة الوحدة التلقائية ، التي يعمل على خلقها تفاعل المصالح الفردية المختلفة ، المناخ الفكري ، وخصوصاً في انكلترا في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر . فالمصلحون آنذاك كانوا من ناحية عامة يطالبون بإقامة انسجام عام بين افراد وطبقات المجتمع الواحد ، عن طريق تركيزها حول مبدأ حياد الدولة (Laissez-faire) .

يكن المبدأ الفلسفي الطبيعي الاول الذي نادت به الايديولوجية الليبرالية وراء صورة هذا المجتمع . فالانانية هي خاصة ملازمة للفرد وجزء من طبيعته الانسانية ، ولكن بالرغم من ان سلوك الفرد ينشأ من الانانية الفردية ، فان دراسة منفعة الخاصة تقود طبيعياً ، او بالاحرى ضرورياً ، الى تفضيل العمل الذي يكون اكثر نفعاً للمجتمع ككل . هكذا ، اخذ مفكرو وفلاسفة هذه الايديولوجية وفي طليعتهم سميث ولوك ، هولباخ وهلفسيوس ، يحاولون ان يدلّوا كيف ان المشاعر الفردية الانانية كانت ، وكأنها موجهة « بيد غير منظورة » كما وصفها سميث ، تتحد في تحقيق مصلحة المجتمع العامة ككل ، دون ان يكون للتشريع والمشرعين يد في ذلك .

ليست المصلحة العامة اذن قصداً واعياً ولكن نوعاً من النتيجة الانوماتيكية لتفاعل الارادات الفردية . وجد آدم سميث ان التخصص في العمل هو السبب ، ولكن التخصص ، بما يحمله من ثروة عامة ، ليس نتيجة عملية حسابية او تنظيم تقوم به حكمة انسانية ، بل هو طبيعي وضروري ، وان كانت نتيجة بطيئة وتدرجية لميل خاص بالطبيعة الانسانية ، الميل الى المتاجرة ومبادلة شيء بآخر . هذا الميل هو نتيجة ضرورية لخاصتي العقل واللغة ، أو كما ذكر سميث ، لما تنطوي عليه الطبيعة الانسانية من ميل الى الاقتناع . انه ميل لا يعرفه الحيوان ، ولكنه موجود في جميع الناس ، وهو مبدأ يحقق المصالحة العامة المباشرة بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة .

آمن المقلانيون والليبراليون ، من هلفسيوس وسميث الى بانثام وريكاردو ،

جان التربية تجعل الناس متساوين في الفكر ، وعندئذ يحق لهم ان يتساواوا بالملكية . وهذا يعني ظهور الوحدة الاجتماعية التامة . لقد كانوا يؤمنون باتجاه الانسانية الى وضع نهائي ، يمسى فيه الناس متساوين وسعداء تماماً .

رأت الماركسية ، على نقىض الليبرالية ، أن المجتمع الجديد سينشأ نتيجة إلغاء الكسب الشخصي ، وأن الميل الى الكسب الشخصي سيزول بزوال ملكية وسائل الانتاج الفردية . كانت جميع الحلول الاقتصادية التي قدمتها لمشاكل المجتمع المادية أداة في خدمة قصد يتجاوزها ، وهو انشاء المجتمع الجديد . لقد فسرت كل شيء بعلاقات وقوى الانتاج ، ولكنها مارست جاذبيتها ، ليس لانها وعدت بإعطاء حل تام لحاجات الفرد المادية ، بل لانها وعدت بحل هذه الحاجات في مجتمع لا يعرف الانشقاق ، بل يحيا في المساواة والوحدة .

انهارت الايديولوجية الليبرالية تماماً في اوروبا، عندما اتضح بشكل واضح لا يداخله الشك ، أن نظامها الرأسمالي غير قادر على خلق الوحدة والمساواة . فقد كشف عن ذاته عندما ولدت استغلاً وحققاً واستثماراً فظيماً ، وحرباً طبقية كريمة ، بدلاً من الحرية والمساواة والوحدة .

عبرت الايديولوجية الليبرالية عن مصالح الصناعة والمال وتآمرت مع اصحابها بما بشرت به من عقلانية او حرية طبيعية ، من مساواة او وحدة تلقائية ، فلم تستطع رؤية اي شكل من اشكال البؤس والفقر والالم التي كانت تسود المجتمع . أخذ أصحابها ودعاتها ، الى درجة كبرى ، « يبحال » الوحدة العفوية ، و « بحال » ما يحمله مبدأ التنافس الاقتصادي من انسجام آلي ، فلم يتمكنوا من رؤية ما كان يسود الحياة الاقتصادية الاجتماعية من عبودية واستثمار ؛ فهم ، بدلاً من التفتيش عن قوانين ونظم تحل محل القوانين والنظم السائدة التي كانت لاغية ، وبدلاً من ان يكشفوا عن الدور النسبي المحدود الذي ينطوي عليه مبدأ التنافس الاقتصادي الذي قالوا به ،

رأوا فيه بديلاً عن القدرة الإلهية يجعل للناس خلاصهم . لم يرَ دعاة هذه الابدولوجية ، وفي طلبعتهم آدم سميت ، أنه يستحيل على هذا المبدأ أن يكون حراً ومتساوياً إلا عندما يصبح القائلون به متساوين وأحراراً ؛ فهو يزيد الفروق الأولى بدلاً من إزالتها ، ويفترض مساواة غير موجودة بين العمال وبين اصحاب العمل . لم يتردد ما كيفر وهو مفكر ليبرالي مشهور في الكتابة بأن « كل الفطائع التي رافقت الطور الصناعي في بدايته ، لم تكن كافية لإدخال ذرة من الشك في هذا المفهوم » .

آمن باتنام والنفميون أنفسهم - وقد اختلفوا عن الآخرين بالمركز الذي أعطوه للتشريع واعتماد عليه - بهذه الوحدة العفوية ، وافترضوا أن أهواء ونوازع الفرد منسجمة مع حاجات المجتمع ، إما لأن هناك مبدأ في الطبيعة الإنسانية ذاتها يوحد بينهم ، وإما لأن حركة التفاعل الاجتماعي ذاتها ، تقود نهائياً ، بمنطقها الخاص ، الى مصالح أو وحدة عامة بين افراد المجتمع . لهذا ، كان جل ما طالبوا به قوانين ملائمة ، تدعم وتساعد في تكامل المبدأ الطبيعي أو التفاعل الاجتماعي ؛ ولم يشعروا أن هناك كبير حاجة للنظام أو التنظيم ، بل على العكس ، اعتبروا أن التنظيم يولد الألم ، وهو شر في ذاته ، وأن أرفع مبدأ في العقل العملي إعطاء الحرية لكل فرد .

عندما زار سيسموندي انكلترا عام ١٨١٨ ، رجع الى فرنسا وقد أثاره المشهد الإنساني الذي رآه هناك ، وهو ، كما وصفه ، مشهد قوضى ومتناقضات وزيادة في الإنتاج ، وعمال يموتون جوعاً أمام ثورة انتاجية لا تجد أسواقاً لتصريفها . ولكن ، على الرغم من هذه الوقائع الأليمة ، كان علم اقتصاد مزعوم يسود الرأي العام ، لا يستطيع ان يعطي معالجة للأزمة سوى المطالبة بأن تتجنب الحكومة أي تدخل في تصحيح الوضع . انه علم مجرد حتى درجة الانفصال عن كل واقع . مثل ريكاردو ، بكتابته « مبادئ الاقتصاد السياسي » ، هذه المدرسة الاقتصادية التي أسف سيسموندي لنجاحها : « فذهب ككل يعني ان ليس هناك من أهمية لأي شيء ، وأن لا شيء يمكن

أن يسيء لأي شيء ؛ فهناك خطوة واحدة بين هذا المذهب وبين تجاهل وجود أي شر في الحياة . ولكن ، على الرغم من كل ذلك ، مثل مذهب ريكاردو ، وهو مذهب النفعيين ، التفاؤل الاقتصادي والاستكانة في شكل مطلق .

لم يقتصر الامر على النفعيين أو اتباع ريكاردو . فها ليفي يذكر بان جميع الاقتصاديين آنذاك كانوا متفائلين ، وقد قبلوا مبدأ تجانس المصالح الطبيعي . فالطبيعة في نظرهم كانت مرادفاً للعدالة ، والعقل ، والوحدة .

رأى الكثيرون من مناقضي ونقاد واعداء الايديولوجية الليبرالية ، في تعدد أشكالها ، آنذاك ، وقبل انكشاف أمر هذه الايديولوجية ، ان المفهوم الآلي الذي تبنى عليه لن يقود الى مجتمع تسوده المساواة والوحدة والحرية . رأى بعض مفكرين كاثوليك من أمثال دي بونالد ، ودي مبر ، ولامتة ، ومفكرون آخرون رومانطقيون كفوف بادار ، وشليجل ، وجوريس ، وآخرون من أمثال فرانز ، ورادوفيتز ، وستاهل آنذاك ، وفي النصف الاول من القرن التاسع عشر ، ان الايديولوجية الليبرالية ، بما تنطوي عليه من نظام رأسمالي ، ستهدم ذاتها بخلق حرب طبقية ، وان هذه الحرب ستكون دون فائدة أو نتيجة ، تقود فقط الى يأس اكبر وتفاوت اجتماعي اعظم ، وان هذا الاتجاه سيقود حتماً الى تهديم الحضارة في حروب وأزمات اقتصادية لا معنى لها . صدق الشطر الأول على الاقل من هذه النبوءة ، وهيا الطريق لظهور ما يعالجه ، أو الحركة الاشتراكية في جميع اشكالها .

نشاهد الان الدلائل ذاتها في الشيوعية والاشتراكية الغربية ، فكلامها حقق ذاته - وخصوصاً الاشتراكية الغربية - الى حد بعيد ، ولكن دون حل المتناقضات الاساسية التي أراد حلها . فالاشتراكية الغربية خسرت حيويتها وعجزت عن توليد المجتمع الجديد . اصبح انشغال الفرد بمنافع آنية يومية ظاهرة عامة في الغرب . النتيجة ذاتها تطالعنا في الشيوعية الروسية ،

فالذين رجعوا عنها بعد ان منحوها ولاءهم لم يفعلوا ذلك لانها لم تستطع ان تحل مشكلة الحاجات المادية ، أو لانها لم تنتج سياسياً أو علمياً أو اقتصادياً . كانت انجازاتها في هذه المستويات ، في الواقع ، باهرة وخارقة . لقد رجعوا عنها وارتدوا عليها لانها عجزت عن الغاء الطبقات والتفاوت الطبقي ، ولم تستطع انشاء المجتمع الانقلابي الجديد ، مجتمع المساواة والوحدة والحرية . ينقض المجتمع الطبقي ، مجتمع الصراع الكريه بين الطبقات ، مجتمع الواقع الرأسمالي البغيض ، على الرغم مما هو شائع ، الايديولوجية الليبرالية ، ولهذا خسرت الرأسمالية معناها وتبريرها ، فبدأ انحلالها وانهارها . اعترفت الماركسية بالصراع الطبقي ، او هي بالأحرى ، نشأت على هذا الصراع ، ولكنها بدأت تخسر جاذبيتها لأنها لم تقد إلى الحل الذي وعدت به .

فشلت كل من الايديولوجية الليبرالية والايديولوجية الشيوعية لأن ما تبنتاه من مفهوم آلي لنتائج ممارسة الفرد للنشاط الاقتصادي كان مفهوماً خاطئاً . تمتد آثار هذا الفشل الى جميع مناحي الحياة الاجتماعية ، ولكن أفرها الاول يتناول المبدأ الفلسفي الاساسي الذي ينشأ فيه المجتمع ككل تبعاً للماركسية والليبرالية ، وهو المبدأ الذي تقولان به حول طبيعة المجتمع ، وطبيعة حركته ، وطبيعة علاقة الفرد به . ان النتائج التي تدل بأن حرية الفرد الاقتصادية ، بوجهيها الشيوعي والليبرالي ، لا تقود آلياً أو دياكتيكياً الى مجتمع الوحدة والانسجام والمساواة ، هدمت حسب رأي دروكر مبدأ طبيعة الانسان نفسه كإنسان اقتصادي ، وهو المبدأ الذي نبعت منه فكرة المجتمع الجديد في الايديولوجية الليبرالية وفي الايديولوجية الشيوعية .

*

بعد هذا العرض الموجز لتلك الخاصة في الايديولوجية الانقلابية ، التي تنبثق من نزوع الى انشاء مجتمع جديد تسوده الوحدة والمساواة والانسجام ، باستطاعتنا ان نقرر عندما ننظر الى وضع الانسان من ناحية فلسفية عامة ، ما يلي :

أولاً - يدلنا تاريخ الانسان أنه بدأ بمخروج الانسان من وحدته البدائية مع الطبيعة وبظهور وعيه لذاته ككائن منفصل عن العالم الخارجي .

ثانياً - كان هذا الشعور الذي رافق التاريخ دائماً شعوراً ضعيفاً في غالبية مراحل التاريخ ، ولكنه اشتد في العصر الحديث ، وابتداءً من عصر النهضة .

ثالثاً - نرى في المرحلة ذاتها ان الفكر الانساني أصبح منشغلاً الى درجة لم يسبق لها مثيل في بناء طوباويات تتشوق الى مجتمع تسوده وحدة تامة وانسجام عام يجمع بين افراده ، وبينه وبين العالم ، كأن الانسان وقد أصبح بعيداً عن تلك الوحدة البدائية الاولى ، اخذ يتشوق ويحن اليها .

وهذا المعنى ، يمكننا القول ان الايديولوجية الانقلابية هي رجوع الى هذه الوحدة الاولى ، او إحياء لوحدة غير موجودة ؛ فكما ان الدين هو اولاً طريقة في الحياة ، كذلك ايضاً الايديولوجية الانقلابية العلمانية التي نقضت الدين التقليدي ، وكما ان الاول ينتهي في نزوع الى وحدة صوفية مع العالم ، كذلك ايضاً تنتهي الايديولوجية العلمانية في نزوع من هذا النوع يرمي الى تحقيق وحدة تامة بين الانقلابي وبين المجتمع والتاريخ . فجوهر الايديولوجية الانقلابية ليس مبادئ ونظريات بل « صوفية » جديدة ، أي تجربة نفسية عميقة في الوحدة مع حقيقة خارجية . ففي جميع هذه الايديولوجيات الانقلابية ، الدينية منها والزامانية ، نرى أن هناك نوعاً معيناً من التجربة النفسية الوجدانية للعالم ، تجربة في معاناة العالم عن طريق الايديولوجية تزول فيها الفواصل وأسباب التباين والانفصال والانقسام بين الناس او مجموعات معينة من الناس . قنزع الايديولوجية دائماً الى هذه التجربة وقوتها تقاس بقدرتها على توليدها . انها تجربة تحاول فيها الايديولوجية ان تزيل الحواجز ، وان تجعل الفرد يتجاوز الانفصال بينه وبين المجتمع ، بينه وبين الوضع الانساني فيصبح والوضع واحداً .

كل ما يقود الى الوحدة يلذ للفرد امام الوضع الانساني الذي يخرجه دون انقطاع عما ينطوي عليه من تعقيد ومتناقضات . باستطاعتنا إذن ان نتساءل

مع دي جوفنال عن المدى الذي قد يذهب اليه الانسان في توحيد الكون وتبسيطه ، لو سنج له امكان بنائه !... فالامكان هذا ليس ملكه ، ولكنه يظن أنه يتحقق له بالنسبة للنظام الاجتماعي . فعلى هذا الصعيد حاول الانسان دائماً ان يولد البساطة او بالأحرى الوحدة المبسطة التي تسحره . ان الصعيد الاجتماعي السياسي ، هو ، كما بين كونت ، اكثر تعقيداً من الصعيد الطبيعي . لهذا ، يضيق الانسان ذرعاً به ، ويحاول إيجاد حل لمشكلته في مواقفه العقائدية .

يخطيء البعض عادة في ادراك الفكر الانقلابي ، فيخيل لهم انه فكر سلمي ، لأن شوقه الى الوحدة والانسجام يغيب عن النظر في النقد الذي يتركز عليه ويتوجه به ضد الوجود التقليدي القائم ، فيدعو الى الغائه ، وهو الخطوة الاولى التي لا مفر من اتخاذها في تحقيق ذاته . ينور الفكر الانقلابي ويتمرد ، في خدمة الايديولوجية الانقلابية ، ضد النظام القائم ، ويدعو الى الغائه ، لأنه يرى فيه عدواً للوحدة والانسجام بما يسوده من تناقض وتقسيم . الواقع يؤله ويثيره لأنه فكر يشتمل بما يراه من سيادة ميول شاذة ، ومشاعر خبيثة ، ونظم متفسخة ، وعادات بالية ، وشرائع كاذبة ، ومذاهب ملتوية ، ومسكنة انسانية ، تتضافر كلها في مسخ حقيقة الانسان ومعناه . ينور ، ويؤمن أن من ثورته التي تستوحى ايديولوجية انقلابية ستنشأ المدينة الفاضلة التي تسودها الوحدة ويحوطها الجمال . تدفعه الايديولوجية الانقلابية وتحركه بما أسماه نيتشه « الحنان الإلهي الذي يزدرى ويحب ويحول ويرفع ما يحب » ، فيحاول ان ينشئ مجتمعا الانقلابي الجديد الذي يطرد من بين ظهرانيه كل مظهر من مظاهر الظلم والتناقض والفوضى .

قد يتحقق المجتمع الجديد الذي يحسد الوحدة والانسجام والأخوة والمحبة ، عن طريق نظام فولاذي الاحكام والتركيب ، كما أراده افلاطون ومور وكامبانيا ، أو قد يتحقق عفويًا وتلقائيًا بعد تحرير الإنسانية من النظم الفاسدة التي تسودها ، كما نرى في الايديولوجية الماركسية أو في الايديولوجية العقلانية الليبرالية ، أو قد يتحقق عن طريق إثارة العقل واعتماده ، كما أراده

أوين ، وقد يتحقق عن طريق الجاذبية الشعورية بالاعتماد على ميول وعواطف الانسان كما أرادها فوريه ، أو عن طريق المحبة الأخوية كما رآها سان سمون . ومهما اختلفت السبل فانه يبرز كهدف أعلى في جميع الايديولوجيات الانقلاية .

لقد ضحك البعض من ايمان هيغل بأن الانسانية كانت ، منذ بدايتها ، تعمل على خلق الفلسفة الهيجلية ، وبأن العقل او الروح قد أكمل وأنهى غموه فيها ؛ ولكن الامر ، كما لاحظ سوريل ، لا يقف عند هيغل ، بل يتعداه الى جميع مؤسسي المدارس الفلسفية ، والى جميع المصلحين الكبار الذين عملوا في سبيل تجديد اخلاقي يشمل الانسان والمجتمع ككل . فالأتباع يرقبون دائماً من « معلمهم » أن ينهي عهد الشك والتساؤل بإعطاء حلول نهائية لجميع المشاكل .

يحد دي جوفنال ، لذلك ، حجة قوية لقوله بأن هذه الصور تكشف عن ميل طبيعي ، وان هذا الفكر مسحور بالنظام لأنه ذكاه ، وإنه يعتبره بسيطاً لأنه انساني ، فهو يلجأ ، عندما يحاول تحقيقه ، الى شراسة سافوناروله أو كالفن .

يحد المفكر الذي يقتصر تحليله على الوقائع الجزئية الحسية التجريبية نفسه بهمل هذه الصور او غيرها ويعتبرها اخطاء فكرية او احلاماً . غير ان الفكر الذي يحاول ان يدرك الوضع الانساني ، لا ينبذها عندما يلتقها ، بل يقف أمامها يحاول تفسيرها ويلمح تأثيرها في مجرى التاريخ . فلإن هو اراد مثلاً ان يكشف عن أثر « الروح الكالفييني » في الاخلاق والقانون والآداب والسياسة ، يحد نفسه مضطراً لأن يرجع دائماً الى دراسة مبدأ « إرادة الخلاص » ، لأنه كان يسود ، على الرغم من تخيلائه ، الفكر البروتستانتي آنذاك . تدل التجربة البروتستانتية بوضوح ، كالتجربة المسيحية قبلها ، ان هذا المبدأ كان يولد حماسة مشتتة تمجد حياة المؤمن وسلوكه .

*

جميع هذه الايديولوجيات الانقلابية هي ، في الواقع ، على الرغم من تمردا وتهديمها ، أعداء نزوع انساني الى الوحدة والانسجام . والايديولوجية الانقلابية هي دائما تمرد موجه ضد كل شيء يمثل التناقض ، والفوضى ، والانقسام ، ويلغي الوحدة في الحياة .

وجد كثيرون من المفكرين الذين لم يروا ، في المجتمع الجديد الذي تبشر به الايديولوجية الانقلابية ، سوى تنظيم سياسي اجتماعي ، ينقض الفردية ، ويحمد كل شيء في تركيبه الثابت ، ان هذا النوع من المجتمعات هو نوع لا يطاق .

فبارديايف يرى ان صور المجتمع ذاك لم تعد خيالية ، وأنه اصبح بالامكان تحقيقها ، فالمشكلة الاولى ، في رأيه ، تبرز في كيفية التخلص منها ، والتهرب من مواجهتها .

ليس هذا المجتمع الذي يخاف منه بارديايف والذي وصفه ، على الاخص ، زميائنه وهكسلي وأرويل وكباك ، في قصصهم ، او ريسمن ، وهوايت ، وإي جاسا ، وسايدينبرغ الخ ... في كتبهم ، في الواقع ، المجتمع الذي بشرت به الايديولوجيات الانقلابية او الطوباويات الفردية ؛ انه يأتي نتيجة « تلقائية » للتركيب الصناعي التكنولوجي العلمي الذي يسود الحضارة الحديثة ، بينما ينشأ المجتمع الانقلابي نتيجة ارادة خلاص تحاول ان تتجاوز ليس فقط المتناقضات التي تسود الانسان ، بل كل ما يحيد الانسانية ويقيدّها .

انه ، على نقيض المجتمع الانقلابي ، مجتمع « لا انساني » ، لا يعرف الحب او الصداقة ، السرة او راحة النفس ، الوعي الذاتي او الفردية ، الحرية او الوجدان المرهف ، الامل او الرجاء ، وهي المشاعر التي نجدها تسود التبشير بالمجتمع الانقلابي . النقد الذي يبديه فيه هؤلاء المفكرون نقد ينذر بخطر واقعي حقيقي ، ولكنه واقع بعيد عن واقع الايديولوجيات الانقلابية ، لأن كمال المجتمع الانقلابي او المدينة الفاضلة ، حسب رأي موتشيالي ، هو الكمال الذي

يدعو اليه اصحابه باسم الانسانية ذاتها ، وليس باسم كمال مصنع من مصانع فورد . ففي المجتمع الانتقالي لا يتميز النظام الخارجي عن النظام الباطني ، بل يزول الفرق بين الاثنين لأن « الجوهر » يصبح الوجود ، والفكر يصبح المادة .

ان وحدة المجتمع الجديد هي وحدة ترسخ في النفوس ذاتها . فهي ليست من النوع الذي يعتمد على القسر - وان كان هناك اعتماد على العنف كوسيلة في ابتداء الامر - او من النوع الذي يأتي نتيجة ترابط يحققه التصنيع والاختصاص . ففي المجتمع الانتقالي يتحول الفرد تحولاً شخصياً عاماً ، لأنه ليس فرداً يمارس عملاً من الاعمال في المجتمع ، بل كائناً اجتماعياً لا يملك اية حياة فردية منفصلة . يصبح كائناً تعاونياً لأن العلاقات الاجتماعية السائدة تصبح علاقات جديدة ، بل لأن العلاقات تلك تصبح جوهرراً له . لذا ، كان رفض التوجه الى الفرد او التركيز عليه في ذاته ، يشكل ميزة اساسية ترافق المجتمع الانتقالي .

في المجتمع الانتقالي الجديد ذاك ، النابع من ايدولوجية زمانية انقلابية ، تقوم الاجيال المقبلة مقام الله في مكافأة المناضلين والشهداء الذين عملوا على إشادته . كان الذين يستشهدون ويموتون قبل انقلابات العصر الحديث يضعون أنفسهم في يد الله ورحمته ضد ظلم الانسان واستبداده ، ولكن الانقلابيين الذين عبروا عن الايدولوجيات الانقلابية الزمانية الحديثة ، وضعوا انفسهم جميعاً في تحديد للدولة ، والعنف والقضاء ، في يد اجيال لم تولد بعد . الاجيال المقبلة تلك ، هي ، بعد إزالة الله ، الحكم الآخر الذي يرجعون اليه ، لأن المستقبل الجديد هو القيمة العليا لأناس قد تمردوا على الله وانكروه .

تدل الايدولوجيات الانقلابية المختلفة على تصميم انساني ثابت يعبر عن ذاته بسلسلة طويلة من المفكرين والمواقف العقائدية ، وبشعر بمجتمع جديد يعيش فيه الناس في ظل وحدة اجتماعية عامة . كان هذا التصميم دائماً اقوى من الوقائع التي كانت بعيدة عن تبريره ، تبدي نقضاً مستمراً له . وكانت

الانسان يتجاوز دائماً هذا التقص الذي يجبه الواقع به ، وما فكرة حياة أخرى من السعادة الدائمة والعدالة الخالدة سوى طريق سهل للخروج من هذه المضلة . يماثل هذا الامل الاسطوري بحياة أخرى ، في طبيعته ، على الرغم من الفروق المتعددة ، تصمم الايديولوجيات الزمانية على تحقيق الامل على الارض . فكلاهما منبثق من مآسي الحياة كحياة ، ومن انفصال الانسان الانتولوجي عن الانسان وعن الحياة ، ومن شوق واحد للعدالة والسلام والوحدة وإزالة التجزئة والانقسام . يبرز الفرق برجوع الاولى الى سنة مترسخة في عالم غيبي ، ورجوع الثانية الى سنة تكن في التاريخ أو الطبيعة ، بتشاؤم الاول وقفاؤل الثانية . فالذين يؤجلون تحقيق الوحدة الى عالم آخر يقدرعون عجز الانسان عن القيام بذلك في هذه الحياة ، ويتشاءمون من قدرته على تحقيق ذلك ، ويؤمنون بأن خروج الانسان من متناقضات الواقع ومن سيطرة الجسد هو الطريق الوحيد الى تلك « الوحدة السميدة » .

أما الآخرون ، من افلاطون الى يومنا هذا ، فانهم يثقون ويؤمنون بقدره العقل او التاريخ او الطبيعة او الانسان على تحقيق الوحدة المبتغاة . تفاءل الكثيرون ، في مواقفهم الفلسفية والمقائدية التي عبرت عن هذا الاتجاه ، الى درجة كبيرة ، بالانسان فآمنوا بإمكان الوصول الى مجتمع عقلائي انساني تسوده الوحدة عن طريق منطقي محض ، كطريق وصولنا الى حل رموز الاشكال الهندسية ، واقتنعوا بأن ايضاح منطقهم وتفسيره كافٍ لجعل الناس يقبلونه ويُقبلون عليه . غني عن القول بأن هذا الموقف ينبثق من مفهوم عقلائي بسيط في الانسان ، من اهمال للقوى العاطفية والمنافع الخاصة ، ومن جهل باتجاهات التاريخ وقواه التي تنقض هكذا موقف وهكذا عالم .

ولكن مهما اختلفت المذاهب والايديولوجيات الانقلابية فيما بينها ، تظل الوحدة التي تعلنها متشابهة في خصائصها وتراكيبها فيها جميعها . اما سبب التشابه فيعود اولاً الى وحدة الوضع الانساني الذي تنشأ فيه الايديولوجيات ؛ والى وحدة في الوضع التاريخي الذي تنشأ فيه ، ثانياً ، وهو وضع تسوده أزمنة

متشابهة من بلبله وفوضى، من تفسخ وفساد، من صراع وفراغ عقائدي الخ... .
مشكلة الانسان مشكلة فريدة . تسود المتناقضات وجوده ، والحاجة
لتجاوز المتناقضات واماجاد حل لها في أشكال عليا من الوحدة التي تربتها وتزيلها
ماسة دائمة ، تكن وراء جميع المواقف العقائدية الكبرى ، ووراء كل
ايدولوجية انقلابية . رغبت جميع الايدولوجيات الانقلابية قديماً وحديثاً في
تحويل مظاهر العالم المعقدة المتعددة الى مبدأ وحدة، واضطرت في سبيل ذلك
الى اهمال الكثير من الجزئيات والوقائع ، من التفاصيل والأحداث . قد يشور
سوريل مثلاً على ذلك ، ويدعو هذه الحركات ان تعترف بالتعدد بدلاً من
اللزوع الى الوحدة ، ولكن ذلك لن يجدي أبداً لأن القصد المعقوي وراء
المحاولات تلك لم يكن ادراكاً علياً للواقع او تحليلاً تجريبياً له ، بل ضبطه في
معنى عام يُعطيه وضوحاً وانسجاماً . لهذا ، كان اهمال اجزاء من الواقع ،
وتجاهل أخرى ، ظاهرة طبيعية في الايدولوجية الانقلابية . اما اعتراض
سوريل فكان عليه ان يأتي من غير سوريل لأنه يناقض المبدأ اللاعقلاني
والموقف الاخلاقي اللذين بشرَ بها .

صورة النظام الطبيعي في الايديولوجية الانتقالية

تنشأ الايديولوجيات الانتقالية في مراحل انتقالية ، مراحل انهار المجتمع السائد فيها وتفكك ، فأصبح مجزأ مبعضاً ، أي اصبح الفرد فيها حراً من سلطة التقاليد والنظم ؛ ولكن حريته مجردة ، تتركه في عزلة وقلق ، وتحوطه بشعور أليم من المعجز الذاتي يشل قواه أمام القوى الجديدة التي تحيط به . لذا ، نجد ان الايديولوجية الانتقالية تؤكد ان قوى التاريخ والاجتماع تعمل على تحقيق مقاصدها ، او بأن مقاصدها مقاصد التاريخ ، كي تعيد للفرد ثقته بنفسه وعلاقته الحية بالقوى الخارجية . انها تفترض حتمية ما ، تاريخية او بيولوجية اقتصادية او دينية ؛ وتفرض تحقق هذه المقاصد ، وتدعو الفرد المؤمن بها لتجاوز فرديته وقرن هذه الفردية بالحركة الانتقالية . انها تؤمن ان النتيجة مفروضة مسبقاً بقوة تتجاوز قوى الافراد ، وأن حركة التاريخ ذاتها ستقود

الى النتيجة المحتومة تلك . اما الافراد والمساهمون بها فباستطاعتهم ان يدركوا هذا الاتجاه ويتكثفوا معه ، ولكن ليس بإمكانهم ان يغيروا خطوط سيره العامة . ولكننا نرى من ناحية أخرى أن الايديولوجية الانقلابية تحقق ، في معاناتها للواقع ، وفي تحقيقها ، حرية كبرى للفرد ، وتبشر باخلاقية صراع تدعو الى الكفاح في سبيل تحويل الواقع وسيادته .

لقد ذكرت ، في فصل سابق ، ان كلمة ثورة لفظة عرفها اولاً علم الفلك ، الذي دلّ بها على حركة النجوم المتزنة ، الدورية ، التي تستلني الجدة . اعتمادها في شؤون وقضايا الانسان على الارض ، حلّ معه الخاصة التي لازمتها في علم الفلك ، أي اعتبارها قوة مستقلة عن ارادة الانسان ، تتبع منطقاً خاصاً بها وحركة حتمية لا تقاوم . فهي قدر في ذاتها لا يمكن ايقافه او تحويله ، كما لا يمكن ايقاف او تحويل حركة النجوم .

تعتبر هذه الخاصة عن ذاتها في الايديولوجية الانقلابية بفكرة القانون العام ، الذي يوحي بوجود نظام عام يسود حركة التاريخ بشكل مستقل عن ارادة الناس . إن هذا المفهوم ، مفهوم الحركة المستقلة التي لا تقاوم ، والتي تعتبر عن ذاتها في فكرة القانون العام ، الذي يترسخ في حتمية معينة ، يحدد صدهاء في جميع الانقلابات الكبرى ، قديماً وحديثاً .

تنطوي كل ايديولوجية انقلابية على مفهوم ما ، حول قانون عام ضروري ، لأنها بحاجة لأن تبرهن وتدلّل بأن وجودها ليس وجوداً هامشياً جانبياً ، بل هو وجود يشق ويتفرع من طبيعة الاشياء ذاتها ؛ يسي القبول بها بالتالي ، ضرورة ، كما ان نجاحها مضمون . فهي تبرر ، بهذا المفهوم ، الحركة الانقلابية التي تعتمد ، وخصوصاً في زعمها بأن مصلحة المجتمع ومصيره يرتبطان بها ارتباطاً وثيقاً .

تعني الايديولوجية الانقلابية نقضاً للوجود السائد بما فيه من نظم وحقوق وقيم . فهي اذا اعتمدت فكرة القانون العام ، فلأنها تريد ان تبرر وتدعم هذا

التنقض . ان الحقوق والنظم التي تنقضها الايديولوجية هي في نظرهما نظم وحقوق تقليدية ، وامتيازات يملكها الانسان لا كإنسان ، بل ككائن يعيش ويعمل في اوضاع تاريخية اجتماعية معينة ؛ بيد ان الحقوق الجديدة تمثل نقضاً للامتيازات التقليدية لأنها تعود ، في عرف الايديولوجية ، الى اعرق واقدم تمييز يمكن ان يعرفه الانسان ، الى طبيعته كإنسان ، او طبيعة التاريخ والمجتمع .

عالم الايديولوجية الانقلابية هو عالم محتوم ، أي خاضع لنظام عام يدفعه في وجهة معينة ، بشكل مستقل عن ارادة الافراد ؛ يمكن القول إذن ان الانقلابي يعمل كي يحقق المحتوم ، وليس هناك من اعمال يقوم بها تستطيع ان تغير النتيجة في خطوطها العريضة .

تنقض الايديولوجية الانقلابية الوجود التقليدي فتعجز بالتالي عن اعتماده كقاعدة لها ، وقضطر من ثم الرجوع الى مفهوم في الطبيعة الانسانية ، طبيعة التاريخ او الكون تتجاوز به الوجود القائم . العلاقة مع السلطة هي احدى المشاكل الأولى التي تواجهها الايديولوجية الانقلابية ، اذ بنقضها السلطة السائدة كسلطة مصطنعة ، تضطر ان تعتمد سلطة بإمكان الفرد الخضوع لها . السلطة تلك هي عادة سلطة القانون العام الذي تبشّر به ، والذي يحل ، في الايديولوجيات الزمانية ، محل الله ، ويمتبر مصدراً للمقاييس الاخلاقية ؛ لا تستطيع السلطة التي يجب ان تكون سلطة غير شخصية ، موضوعية ، ومستقلة عن الارادة الفردية ان تكون سوى سلطة القانون العام أو النظام الطبيعي الذي ينشأ فيه ، اذا ما أريد تجنب هذه السلطة الهامشية والارتيجال ؛ ثم عليها ان تكون جامعة ، ثابتة ، عقلانية ، وان تمثل طبيعة الاشياء إذ يستحيل ربطها بارادة الافراد ، او جعلها قابلة للتغير من يوم الى آخر ، او عاجزة عن اعطاء تفسير نهائي للتاريخ . تجعل الايديولوجية الانقلابية مثالها حرية تخضع لسيادة قانون عام سيادة لاشخصية ، بعد ان تصنع منه قانوناً جامعاً ، خالداً ، موضوعياً . يمثل القانون هنا أو يحسد حقائق وقيم تتجاوز الارادة

والمصلحة الفردية . فهو شيء - وهنا النقطة المهمة - لا نصنعه بل نكشف عنه .

قدّست الليبرالية مثلاً الفردية وأكدت حرياتهما ، وحوّلت المجتمع الى مجموعة من الافراد المستقلين ، بشكل لم تسبقها اليه أية ايدولوجية اخرى ، ولكنها خضعت ، كغيرها ، للخاصة التي ترافق الايدولوجية الانقلابية ، فجعلت الانسان الليبرالي يعين ارادته وحرّيته في الخضوع لقانون عام . ثم نادت ، عند مجابهة هذه القضية ، بحرية الفرد التامة عن جميع اشكال السيادة السياسية الاجتماعية ، ما عدا سلطة القانون ، ورأت ، حسب تعبير فولتير « ان الحرية تبرز في الاستقلال عن كل شيء ، ما عدا القانون » . كانت عند استخدام هذه الكلمة تعني « العقل » أو الطبيعة او النظام الذي يسود الاشياء والمظاهر الطبيعية والتاريخية والذي تتركز صحته في العدالة والعقلانية المتأصلتين فيه . إن ما ارادته الليبرالية عندما اعتمدت لفظة قانون طبيعي ، كان المعنى الذي اعطاه مونتسكيو للفظه ذاتها وهي تدل على العلاقات الضرورية التي تبرز من طبيعة الاشياء .

« كارل ماركس » هو الاسم الذي يقترن غالباً واكثر من غيره بالاشتراكية ولكن أولويته هذه لا تعود الى اكتشافه للاشتراكية ، بل لأنه اعلن واتباعه بأن الاشتراكية تحتاج الى أساس علمي ، فوهبها إياه ، مما يكفل ويؤكد نجاحها ضد الرأسمالية ، اي انه بعبارة اخرى جعل الاشتراكية ونجاحها المحتوم جزءاً من قانون عام يسود التاريخ ونتيجة له .

لم يرى فلاسفة القانون الطبيعي ، ومنهم فلاسفة الايدولوجية الليبرالية ، ان الحرية هي اختيار بين امكانات مفتوحة . إننا نصبح احراراً ، في رأيهم ، بالقدر الذي نقوم فيه بأعمالنا تبع هذا القانون ، ونخسر حريتنا عندما نهمله او نتجاهله . لهذا نجد ، مثلاً ، ان أعلى مستوى من الحياة الصالحة في النظرية المسيحية التقليدية ، يبرز في تجاوز امكان الاختيار ذاته . فحرية الفرد تعني

في ان يكون عبداً ، أي عبداً لحقيقة تقف فوقه ؛ فما يُهم الانسان نهائياً هو ان يعرف بأنه لا يملك ذاته ، وبأنه مخلوق لم يصنع ذاته . أشار احد دعاة القانون الطبيعي المعاصرين الى هذه النظرية بوضوح عندما كتب : « ان اول مبدأ يلوح لي في جهنم هو أنني استقلّ في ذاتي » .

اعترف كارليل نفسه بأن الحرية تفرض الاعتراف بالضرورة . ونيّشه أراد الخروج من حتمية كهذه ، فقال بأن الأحداث تجمع ذاتها في تراكيب معينة ، ولكن الانسان المتفوق يستطيع ان يستخدم هذه التراكيب في سبيل أهدافه الخاصة ، أي بعبارة أخرى ، أن الحرية تبرز في وعي اتجاهات او ضرورات عامة تفرض نفسها من الخارج . رأى نيّشه ، في مكان آخر ، ان ليس هناك من عمل أو خلق كبير صار دون عبودية كبيرة ، أي دون خضوع الفرد لحقيقة كبرى يضبط فيها سلوكه ويركز عليها نشاطه .

تدل هذه الخاصة على ان هناك وراء كل تمرد عقائدي ، مهما كان عنيفاً ، وسليماً ، وشاملاً ، شوقاً الى ما يمكن تسميته « بالعبودية الجديدة » . كانت فكرة القانون العام تفرض ذاتها على الفوضويين أنفسهم . فكروبوكتكين مثلاً ، مثل هذا الموقف « الفوضوي » ، عندنا حاول في دراسته حول « التعاون المتبادل » أن يُعطي الفوضوية اساساً علمياً بالكشف عن « قوانين التطور الطبيعي » .

*

زادت العلوم الطبيعية ، في العصر الحديث ، من بروز وعمق هذه الخاصة في الايديولوجيات الزمانية الانقلابية ، لأت النجاح المائل الذي أحرزته وخصوصاً في الفيزياء ، دفع الفلاسفة والمفكرين آنذاك الى نقل منهجيتها الى الصعيد الاجتماعي التاريخي ، وهم يتوقون ان يحققوا ، على ذلك الصعيد ، ما حققه نيوتن ، على الصعيد الطبيعي ، أي التوصل ، الى النظام الدقيق المستقل الذي يسوده . كتب بوسيه مرة يقول بأن اكثر الناس حكمة يكتشف في المجلس الانساني فوضى كبيرة ، ولكنه يرى في باقي العالم نظاماً يدهشه .

خاصة القانون العام التي تلازم الايديولوجية الانقلابية هي رد الإنسان على الفوضى ، ومحاولة في تقليد الكون على صعيد التاريخ . تعتمد هذه الخاصة على خلفية ميتافيزيقية تنشأ من التصور القصدي للطبيعة والتاريخ . فهي شعور بالتجانس العام مع كلِّ كبير مليء بالمعنى والجمال .

كان توكفيل اول من تساءل ، وذلك في دراسته عن الديمقراطية في اميركا ، عن السبب الذي يجعل مبدأ الحتمية التاريخية يتمتع بتلك الجاذبية الكبيرة للذين يكتبون التاريخ في عصور ديمقراطية . يلوح السبب كما رآه ، في فقدان الفردية والمسؤولية في مجتمع يقوم على المساواة ، حيث تضيق فيه آثار العمل الفردي في مصير الشعوب ، فيوحى ذلك بالاعتقاد بأن هناك قوة عليا تسودها . قد ينطوي هذا التأويل على سهم كبير من الصحة ، وقد يكون على حق في تصوير وضع المؤرخين في مجتمع من هذا النوع ، ولكنه ، ولا شك ، عاجز عن تفسير الحتمية في الايديولوجية الانقلابية ، التي تفسرها الاسباب المتقدمة . ثم ان الايديولوجية الانقلابية تتقدم على مجتمع من هذا النوع ؛ لذلك ، لا يعود تفسيرها بمحدث لاحق ، ممكناً .

ليس هناك من مذهب أخلاقي او ايديولوجية انقلابية دعت الفرد الى التركيز على ذاته ، او حتمت عليه ان يكون القصد النهائي ، حتى عندما تلقى المنفعة الاقتصادية الفردية تأكيداً وتبريراً كما نرى في مذهب آدم سميث مثلاً ، فالقياس الذي يحكم عليها هو نسبتها للمجموع ومصلحة المجموع ككل . وصف الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ، في الواقع ، المجتمع الحديث كسيستم طبيعي ، تتميز القوانين التي تسوده بالضرورة التي تميز القوانين الطبيعية .

أشار هوب الى ذلك عندما كتب يقول بأن هناك تنظيمًا إلهيًا عامًا جعل محبة الذات مثالة والمحبة الجماعية ؛ كما آمن القرن الثامن عشر ، على الرغم من تأكيده على فردية الفرد ، أن متابعة المنفعة الشخصية يقود بشكل آلي الى مصلحة المجموع . وجد هذا المبدأ تعبيراً واضحاً عند لايبنتز في ما أسماه

بقانون الوحدة القبلية بين الذرات الفردية ، التي يتألف منها العالم . فعلى الرغم من أنها دون أبواب ، دون نوافذ تصل بينها ، فالوحدة القبلية تجعلها تسام في عالم واحد موجود في كل منها .

نحن لا نجد ، في فلسفة هذا القرن ، وفي مسابحها من مذاهب ليبرالية ، في الواقع ، تأكيداً على فردية مستقلة ، بل رفضاً للتقليد السابق ، ولكن باسم تقليد جديد يبرز في أولوية العقل والتقيده في سلوك الفرد . فقوى هذا العقل النظرية والعملية ، تضمن بعملها قيام تقليد جديد . فالإيمان بتجانس واحد عام كان مبدأ أساسياً في ذلك العصر ، وفي جميع الأشكال الليبرالية التي تبنته . وهو القانون العام الذي يسود حركة الفرد فيجعل أفعاله وأعماله وأقواله ، مهما كانت فردية ومستقلة ، تتجه دون وعي نحو تجانس واحد عام ، نحو حقيقة يشارك فيها الجميع ، ونحو خير يساهم الكل فيه ، ونحو تقليد جديد يسود الأفراد عفويًا .

أكدت الليبرالية على فردية قوية ، ولكنها قالت في الوقت ذاته ، بنظام طبيعي حتمي . فالحرية في النشاط الاقتصادي تحقق العدالة بشكل آلي . ولهذا ، وجب الابتعاد عن أي تدخل في عمل سن المجتمع والتاريخ . فهي ايدولوجية افترضت تجانساً ووحدة بين الأحداث الطبيعية الاجتماعية ، وبين الأعمال الفردية ، يسودان الأحداث والأعمال بشكل مستقل .

قرنت الليبرالية العقلاني بالطبيعي ، وجعلت منها كلاً واحداً ، وبشرت بعصر العقل الذي يجب أن يحل النظام الطبيعي مكان التشكيلات الاجتماعية السياسية اللاعقلانية الاحتمالية السائدة . اما التشكيلات اللاعقلانية المصطنعة فكانت تلك التي تعثر ظهور وسيادة الطبقات الوسطى . حاولت الليبرالية ، بكلمة أخرى ، ان تعطي الطبقات تلك ، صورة عالم تكون فيه أعمالها ومساكنها عادية طبيعية ، وجزءاً من النظام العام الذي يسوده . وآمن دعايتها بطبيعة وضرورة النظام الطبيعي ، لدرجة قاوموا فيها أي تدخل من قبل

الدولة في شؤون المجتمع السياسية والاجتماعية والاقتصادية الخ ... فقاوموا مثلاً ، على طريقة كوفيدن ، أي تشرع عمالي انساني ، على الرغم من فظاعة الاوضاع التي كانت تحيط بالعمال آنذاك ، وخصوصاً الاطفال والنساء ؛ وقاوموا تدخل الدولة حتى في مكافحة النيران والأوبئة . المفهوم الليبرالي القائل بأن احسن نوع من الحكم هو ذاك الذي يتدخل الى أقل درجة ممكنة في شؤون المجتمع ، هو نتيجة ايمان الايديولوجية الليبرالية بنظام طبيعي يسود المجتمع ، وبضرورة وطبيعية هذا النظام الذي يقول بوحدة آلية بين مصلحة الفرد الشخصية وبين مصلحة المجموع . وجد آدم سميث ، الذي عبر عن هذا النظام خير تعبير ، أن الفرد لا يهدف مباشرة الى دعم المصلحة العامة ، كما انه لا يمي انه يدعمها .

رأى الاقتصاد البورجوازي ككل في العلاقات الاقتصادية السائدة تعبيراً عن نظام طبيعي يمكن تحويله الى قوانين معينة، ثابتة مستقرة لا تتغير ، مثل قوانين الفيزياء . فعندما يقول اقتصاديو هذا النظام بأن العلاقات الاقتصادية السائدة هي علاقات طبيعية ، فذلك يعني أنها تنشأ في قوى الانتاج وتنمو فيها ، تبعاً لقوانين طبيعية مستقلة عن الزمان .

نجد الشيء ذاته في البروتستانتية . فكما آمنت الايديولوجية الليبرالية بأن مواجهة الفرد للعقل وعمل هذا العقل الحر ، ينتجان عفويًا وحدة متجانسة واحدة ، كذلك ايضاً نرى أن البروتستانتية آمنت بأن المقابلة الحرة بين الفرد وبين التوراة ، تستطيع ان تخلق إجماعاً لاهوتياً على الرغم من جميع الفروقات الفردية .

ففي التفسير المسيحي نرى أن الحرية تستحيل دون الله ، وأن طاعة قانون الله هي ، في الواقع ، حرية كاملة والحرية الوحيدة الممكنة . عبر اوجستين عن ذلك بقوله : « عندما تترك الإرادة ما فوقها وترجع الى ما تحتها تصبح شرًا ، ليس لأن ما ترجع اليه شر ، بل لأن الرجوع ذاته شر » .

أشار لوثر أيضاً الى ذلك بقوله : « إن الحرية المسيحية تنحصر في الايمان بأننا لا نحتاج الى اعمال لتحقيق نجاتنا » .

كانت جميع الايديولوجيات الانقلابية تدعو الفرد الى الخروج من اثاره أو ذاته ، وهي ، في الواقع ، نشأت كي تريح الفرد من ذات آتية محدودة تقوم في اوضاع خسر فيها وحده مع الخارج .

فمنذما نجد ان هناك جماعة من الناس قد أحرزوا النجاح في أوضاعهم المادية والاجتماعية ، دون ان يجدوا متعة كافية في الحياة ، نرى أن ذلك يرجع عادة الى انشغالهم بأنفسهم فقط دون أي امكان بالخروج منها . هذا المعجز عن الاهتمام بشيء خارج حدودهم الفردية يعود الى فقدان أي موقف أخلاقي أو عقائدي ديناميكي يربط بينهم وبين الخارج . يتضح الشيء ذاته عندما نرى الذين يتميزون بموقف من هذا النوع ، يعبرون عن إقبال كبير على الحياة حتى في عشية نهايتهم ، أو عندما يمسون على شفير الموت .

كان عمل لينين الرئيسي إعطاء الأفضار او الحرية الفردية دوراً أساسياً في بناء الثورة الشيوعية ، على الرغم من الحتمية الاقتصادية التي تتركز الماركسية عليها . ولكنه كان يدافع دائماً عن المبدأ الماركسي القائل بأن الأفكار هي محض انعكاس آلي للأشياء ، لأنه رأى في ذلك ضرورة يفرضها صراع الشيوعية الأول مع الدين . كما رأى ان عليه ان ينتقي ، في هذا الصدد ، بين مبدئين ، فاما ان يقول بأن العقل هو الحقيقة وبأن المادة هي تصور من التصورات ، واما بالاعتراف بأن المادة هي الواقع الحقيقي وأن العقل أو الفكر ليس سوى انعكاس آلي لها . كان الجواب الثاني الجواب الذي انتقاه لينين ، لأنه يدعم الكفاح ضد الدين وتحرير العقل منه ، بينما يقود الأول الى الدين ويساعد في استمراره .

بيد أنه على الرغم من القصد اللينيني ، لا تنشد الايديولوجيات الانقلابية الزمانية ومنها الشيوعية ، كالايديولوجية الغيبية او الدين ، مصيراً نهائياً فقط

يحل مشكلة الانسان ، بل تتبع الطريق الحتمي ذاته ، أو الطريق الذي يتأرجح بين الحتمية والحرية ، أو الذي يؤكد على الحتمية ، حتمية القانون العام ، ولا ينكر الحرية . فالمصير النهائي الذي تبشر به الايديولوجية الغيبية هو ، على الرغم مما تؤكد تلك الايديولوجية الى حد ما على ارادة الانسان الحرة ، مصير حتمي خطه الله منذ الأزل دون ان يستشير الانسان . فارادة الانسان لا مكان لها البتة في تدبير من هذا النوع ، والتاريخ يسير دون ان يقف عند وعي الارادة ، ودون أي اهتمام بميول الانسان ونوازمه .

يطالعنا الشيء ذاته في الايديولوجيات الانقلابية الزمانية الحديثة . فعلى الرغم من مبدأ الحرية أو الارادة الفردية الذي تنطوي عليه ، نراها قد آمنت بأن المصير الانساني الجديد يؤكد ذاته ، نتيجة لقوى الاجتماع والتاريخ العفوية المستقلة . الشرط الوحيد لحدوث ذلك ، هو تحرير هذه القوى من كل تدخل خارجي في مجراها .

أكدت الايديولوجية الشيوعية على الوجدان الثوري تأكيداً كبيراً ، ولكنها ما زالت ، على الرغم من ذلك ، تتبع الطريق الحتمي ذاته الذي يبشر بقانون عام يسود حركة المجتمع والتاريخ . يتضح هذا كل الوضوح في مبدأ التطور الاجتماعي الذي يرى ان حركة التاريخ تحدث خارج ارادة الانسان ، وان الانسان يخضع لقوى طبيعية تحدد سلوكه ، وتلشيه له قواعد وحدوداً . يؤلف التاريخ جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة ، ويخضع للسنن ذاتها ، ويستلثي في نطاقه اية ارادة حرة مستقلة . عبر أحد الماركسيين الحميمين عن ذلك بقوله : « يعتبر ماركس الحركة الاجتماعية حركة طبيعية للتاريخ ، تسودها سنن ، ليست فقط مستقلة عن الارادة ، بل على العكس ، تحدد الارادة والوجدان وقصد الانسان » .

عندما سُئل بلاكنهوف لماذا يكافح الماركسيون في سبيل الشيوعية ، وفيما اذا كانت الشيوعية نتيجة ضرورية للتطور الاقتصادي ، ذكر كفاح

البيوريتانيين ، والمسلمين ، والسكالفينيين ، الذين كانوا يحاهدون في سبيل تحقيق مقاصد محتومة من قبل الله . ثم أردف يقول بأن « كل شيء يرتبط بالكفاح الفردي الخاص ، وبملاقة هذا الكفاح بسلسلة الأحداث . فان كان جزءاً من هذه السلسلة يزداد حزمًا وتصميمًا ويقل ترددًا » .

تتميز كل ايدولوجية انقلابية بناحية « صوفية » تبرز في تأكيد بضعة مبادئ أساسية ، تحدد سلوك الفرد والمجتمع ، وتتقدم أي عامل فردي أو مصلحي ؛ وهي ، على الرغم مما تحاول دائماً من تبرير يظهر في البرهان والحجة وفي الرجوع الى وقائع « اقتصادية » ، « تاريخية » ، او « بيولوجية » ، تقنع اقتناعاً تاماً بأنها تعبر عن قانون عام كشفت عنه كشفاً مباعراً ، بأن هذا القانون يسود التاريخ أو ، على الأقل ، الدور التاريخي الذي تمرّ به ، وان نتائجه سوف تؤكد ذاتها في المستقبل دون شك . لذا ، فهي ترى في القانون ذاك دافعاً عقولياً لتأكيد ذاتها ، وعاملاً يبرر صحة ونجاح مسلكها الثوري .

تقترب كل ايدولوجية انقلابية بميل او شوق الى اشادة النظام ، وتحاول ايجاده في المجتمع والتاريخ . فالقوضى غير المحدودة امر مستحيل ، وفكرة الانتظام ، او ما نسميه بالقانون العام الذي يسود المجتمع ، فكرة لا مندوحة عنها وتفرض ذاتها . غير اننا نرى ، من ناحية اخرى ، ان كل فلسفة حياة او ايدولوجية انقلابية تضيف الى فكرة القانون العام ما أسماه فلاسفة كهوايتهد ، وانثروبولوجيون كرفيلد ، بفكرة الارتجال .

هذا الازدواج بين حتمية التاريخ او القانون العام الذي يسوده وبين حرية الموقف الارادي يؤكد ذاته في اكثر المذاهب والفلسفات الاجتماعية حتمية ، في الماركسية ، عند شوبنهاور ، هيغل ، نيتشه ، فرويد ، ولامارك الخ ... قال لامارك ان الطبيعة ، كي تقود الى تعدد وتكامل الحيوانات ، لا تحتاج الى شيء سوى المادة والمكان والزمان فقط . بيد انه قال ايضاً : « إن الزرافة ذات عنق طويل ، لأنها وجدت ان العنق الطويل اصلح لها » .

فرضت الكالفينية واللوثرية على الفرد حتمية قاهرة ، كلية ، شاملة . فالفرد يعجز عن الاتيان بأي شيء يحرره منها أو يحقق خلاصه ، ونعمة الله فقط تحقق هذا الخلاص . اننا نرى فيها صورة فرد عاجز كل العجز ، بدون اية قيمة او ارادة او اية حرية امام ارادة الله ، واداة بدون حول او قوة في قبضة النظام العام الذي اخضع الحياة له .

ولكننا نرى في الوقت ذاته دعوة الى حرية الفرد ، ومسؤوليته عن اعماله ، وتأكيداً على العمل بمنحه قيمة لم يعرفها من قبل ، قيمة تجعل النجاح فيه اشارة الى خلاص من يحققه على يد الله . يتضح ذلك جلياً في الكالفينية التي تتميز بهذه الناحية بعض الشيء عن اللوثرية . فهي ، كالأخيرة ، اكدت على عجز الفرد تماماً عن عمل أي شيء يساعد في تحقيق خلاصه ، ولكنها اكدت في الوقت ذاته على قيمة الجهد الاخلاقي والحياة الفاضلة ، ليس لأن الفرد يستطيع ان يغير قدره المحتوم ، بل لأن قدرته على القيام بالجهد المطلوب دليل بأنه ينتمي الى الفئة التي اراد الله خلاصها . ثم اكدت على ضرورة الجهد الانساني المستمر في العيش تبعاً لارادة الله ، مما يناقض الحتمية التي بشرت بها ، والتي ينشأ منها وضع من القلق والشك مخيف ، حول مصير الانسان بعد الموت ، وهو وضع يعجز الفرد عن تحمله ، فيجد مخرجاً منه في حركة مستمرة ونشاط دائم يشغلانه عن التفكير .

بشرت البروتستانتية بحتمية بالغة الاثر ، ولكنها حتمية ترى ان سلوكنا الخاطئ الشرير يعود الينا ويقع تحت نطاق مسؤوليتنا ؛ ومن ناحية اخرى ، تؤكد ، وكأن الامر لا ينطوي على اي تناقض او لغز ، بأن اعمالنا الصالحة تعود الى الله ، الى نعمته ، والى ارادته ، واننا لا نستحق أية فضيلة . أي ان الانسان ، بكلمة اخرى ، لا يستطيع كما لاحظ ماورير ان ينتقي سوى الشر . ليس من الغريب اذن ، ان ينتهي المذهب في يأس او قلق على طريقة كياركجارد . لاحظ برينتون ، من جهة اخرى ، ان البروتستانتية ، في فرعها اللوثري والكالفيني ، تمتع على الفرد حقه في الخطيئة ، على الرغم من ان المنطق الذي

تلتصق عليه يعني ، ان تبعناه في حرفيته ، ان الله اراد من الانسان ان يخطئ .
لذا ، فالبروتستانتية ، وعلى الاخص الكالفينية ، تمنع وتعاقب ، حيثما تستسلم
السلطة ، كل سلوك تعتبر انه يحمل طابع الخطيئة . كانوا يؤمنون أنهم يعبرون
بذلك عن ارادة الله ؛ وقد نجحوا ، الى حد كبير ، لأنهم كانوا من
الاسباب التي ساعدت في صنع الثورة البورجوازية الصناعية والعالم الحديث .

أكدت المسيحية ، بصورة عامة ، على حتمية تسود الانسان وتاريخه ،
غير ان الانسان كان ، في الوقت ذاته ، مسؤولاً عن اعماله وخلاصه . وجد
التأكيد على ارادة الفرد مكاناً بارزاً في تعاليم الكنيسة الكاثوليكية اثناء
العصور الوسطى . ولكن المفكرين الذين عبروا عن هذا المبدأ خضعوا للسلطة ،
وقالوا بذلك الخضوع ، وأكدوا في الوقت ذاته ، على معنى الحرية الايجابي في
تقرير مصيره وقدره .

حتمت المسيحية على الانسان أن يجاهد في سبيل خلاصه ، وأن يعمل
باستمرار لهذا الهدف ، لأن الله لا يحقق الخلاص بعمل من اعمال النعمة المحضة .
فمساعدته تقتصر على الكشف عن معنى التاريخ امامه ، فيبقى عليه هو أن
يعمل على إتمام انسانيته إتماماً متكاملاً كي يحقق خلاصه الاخير ، ووحدته مع
أخيه ، ووحدته مع ذاته ، ومع الله . ترى في هذا التقليد أن الخلاص
يقوم في كفاح الانسان وفي قدرته على تحقيق الخلاص لنفسه ؛ ولكن هناك
وجهاً آخر للتقليد ذاته ، ألا وهو الوجه الذي يضع الخلاص في يد الله .
فالانسان لا يستطيع ان يفسل نفسه بنفسه من الفساد الذي لحق به من جراء
الخطيئة الأولى ، خطيئة آدم وحواء . الله وحده هو الذي يحقق له النجاة
بعمل من اعمال النعمة . لقد حاول تحقيقها بنفسه ، بالتحول الى انسان في
صورة المسيح الذي مات موت المخلص . تتبدى نهاية التاريخ في مجيء المسيح
ثانية ، بيد ان مجيئه الثاني لا يكون عملاً تاريخياً بل عملاً إلهياً يتجاوز التاريخ
والطبيعة .

كانت المشكلة تلك ، مشكلة الضرورة والحرية ، تمعيد ذاتها بشكل حاد وواعٍ في كثير من الفرق المسيحية التي كانت تتساءل الى جانب إيمانها بأن الله يقود التاريخ في وجهة معينة ، إن كان يصح الجهاد في سبيل مساعدة القدرة الإلهية ، على تحقيق قصدها في التاريخ ، أم يجب فقط ملاحظة عملها والتفرج عليه عن بُعد ، لأن القدرة الإلهية لا تحتاج الى مساعدة المؤمن في تحقيق مقاصدها . اننا نجد مثلاً واضحاً في حركة « رجال المملكة الخامسة » ، الذين آمنوا بأن ملكة التوراة الرابعة قاربت نهايتها ، وأن المملكة الخامسة أو او ملكة القديسين أمتت على وشك الظهور . حدث آنذاك انشقاق بين اتباع هذه الحركة . فمنهم من آمن بأن ذلك يجب أن يقارن بالاعتماد على السلاح في مقاتلة أعداء الله ، للإسراع بولادة اليوم الذي يمتلك به القديسون ثروة الأرض ويساهمون مع الله في سيادتها . إننا لواجدون أنفسنا أمام مشكلة ترجع في جميع الايديولوجيات الانقلابية ، زمانية كانت أو غيبية ، وتذكرنا بشكل خاص بتلك المشكلة التي قامت بين لينين وأتباعه حول ذات الازدواج الذي رافق تركيب الايديولوجية الماركسية . فهي مسألة ، واجهت الحركات الانقلابية الحديثة ، ولكنها اتخذت شكلها الحاد في الحركة الشيوعية عندما وجد الماركسيون أن عليهم ان ينتقوا بين مارتوف ولينين ، ومن ثم بين لينين وبارنشتاين ، بين الاصلاحيين وبين الثوريين .

نجد أنفسنا الآن أمام تناقض أساسي في الانقلابات جميعها . فمن جهة ، يمكن القول بأن من يختارهم الله او التاريخ أو العقل أو الحس في التعبير عن اتجاهه العام لا يحتاجون الى الكفاح في تأكيد هذا الاتجاه . ونرى من ناحية اخرى ، ان جميع هؤلاء يعلنون عن هذا الاختيار بشق الاشكال ، ويظهرون بظهر المتشوق الى مساعدة « الحتمي » في تحقيق ذاته . بيد انه ، من حسن حظ الحركات الانقلابية ، ان التناقض ذاك يبقى تناقضاً منطقياً ، وليس تناقضاً عاطفياً ، الذي ، إن وقع ، يؤدّ ، دون ريب ، الى شكل يُصيب الحركة ويحول دون انطلاقها بزخم وشدة . رأى ويليام جايكس لذلك أن

الحتمية لا تتناقض مع ارادة الصراع .

ظهرت الايدولوجية النازية في موقف ارادي صريح امام التاريخ ، ولكن الحتمية ذاتها موجودة فيها ، لأن المبدأ العرقي الذي تتبع منه يعمل مصير الانسان يرتبط ارتباطاً حتمياً بنوع الجنس الذي يلتمي اليه . فهناك في الواقع حتمية عضوية تفرض عليه غطاً معيناً من الحياة ، وبالرجوع اليها يمكن للحركة الانقلابية ان تولد الايمان بالمصير الجديد الذي تبشر به ، لأنها تجعل المصير مفروضاً بحكم التركيب العضوي .

يؤكد هذا ازدواج ذاته ، بصورة بارزة ، في الماركسية ، وقد عالجتنا القضية في مكان آخر ، فهي ، في ماديتها ، تجعل الانسان جزءاً محضاً من الطبيعة ، وتجعله في دياكتيكها ، سيد الطبيعة .

تؤمن المسيحية والكالفينية واليعقوبية والليبرالية والنازية والماركسية ، بنوع من انواع الحتمية . إنها جميعاً تؤمن بأن احداث التاريخ مقدر عليها أن تتبع اتجاهاً معيناً ، لا يستطيع اي إنسان أن يُبدل مجراه ، وعلى الاخص ، أولئك الذين يقفون منها موقف العدا . يزيد خصام الأعداء من ثقة الحركة الانقلابية بالنصر . فغضب الكهنة لا يؤخر في انتصار الكالفينية ، وكلما ازداد الرأسماليون غنى وجشعاً ، كلما قرب ظفر البروليتاريا . تؤدي خيانة النبلاء ومحاولات الأعداء ، الى نتيجة واحدة ، ألا وهي انتصار الجمهورية الفرنسية . وليس باستطاعة الاجناس اللا آرية ، مها فعلت ومها حاولت ، ان تحول دون سيادة الجنس الآري . تمنطي الحتمية تلك الانقلابي الحديث ، في أشكالها المختلفة ، ما كانت تمنطي المؤمن الديني من اطمئنان الى النصر ، وثقة بأنه يتبع الطريق التي تؤدي الى الظفر . فאלله في الكالفينية والمقل في اليعقوبية ، والمادية الديالكتيكية في الماركسية ، والجنس في النازية ، كلها حقائق نهائية مطلقة ، يرجع اليها المؤمن ثقته بسيادة التاريخ .

يصف الكثيرون ، كدروكر ، جاذبية الماركسية ، فيرى انها تقوم في

آلية سان اقتصادية تجرد الفرد من حريته ، وتجعله صنيعه وضعه الطبيعي ؛ هذه الناحية هي ظاهرة لاهوتية لا تقل جرأة وتطرفاً عن التناقض الذي أثارته الكالفينية بين الحرية والحتمية المطلقة . فالماركسية تدّين لاختضاع الحرية بقوتها الدينية الهائلة ، لأن ذلك اضفى على المذهب حتميته وثقته بالنجاح النهائي ، واستحال بدونه الايمان بمجيء المجتمع اللاطقي . فالى هذه الحتمية ترجع صلابة الماركسية وحدتها الفكرية التي تهدد بانهار التركيب الماركسي كله إن أصيب حجر واحد فيه .

اكتشفت كل من هذه الايديولوجيات قانوناً عاماً يحتم حركتها ويجعل منها تعبيراً عن روح التاريخ . فاطمان كل منها الى النصر النهائي على الحركات المضادة ، التي يرقبها الفشل منها أحرزت من نصر موقت . فاذا ما رجعت الى تشامبرلين ، الى روسو ، الى ماركس ، الى لوك ، أو الى موراس ، تؤمن أن التاريخ يعمل لها . انها حسب تعبير باندا ، القصة القديمة التي عايشها التاريخ دائماً ، والتي كانت تضع القدر الى جانب دون الآخر ، فأصبح القدر في هذا العصر الحتمية العلمية أو الضرورة التاريخية .

تؤكد الطبيعة الدينية ذاتها في هذه الايديولوجيات الزمانية الانقلابية في ما تزعمه وتؤكد من كشف عن القوى الكامنة التي تعمل على توليد سعادتهم في حلقات الحتمية التاريخية المترابطة . فعندما يذكر النازيون مثلاً ، على لسان بورمان ، بأنه « كلما اعترفنا وتمسكنا بشدة بقوانين الطبيعة والحياة ازداد علمنا قرباً الى ارادة الكلي القدرة ، وكلما أدركنا ارادة الكلي القدرة ازداد نجاحنا » . فليس من شك ، كما تذكر آرنست ، بانهم يمتنون ما يقولون . أما تأكيد الشيوعيين على « علمية » حركتهم ، وأن نجاحها النهائي أمر طبيعي لأنها كشفت عن السنن التي تسود تحولات المجتمع والتاريخ ، فأمر معروف . كذلك أيضاً الايديولوجية الليبرالية ، فقد أكدت تركّزها على قانون تاريخي عام يعمل عفويًا وتلقائيًا ، في دفع الانسان الى السعادة والكمال .

كانت الفيزيوكراتية - وهي مدرسة ليبرالية - تعني ، في الواقع ، قانون الطبيعة ؛ انها كلمة استعملها أصحابها كي يصفوا ما أسماه دويان دي نيمور « بعلم النظام الطبيعي » . كان الليبراليون في القرن الثامن عشر يشاركون معاصريهم بفهم عن النظام ، يتفرع عن الفيزياء النيوتونية . وكالوا يرويدون أن يروا في عالم المظاهر التاريخية الاجتماعية ما رآه نيوتن في المظاهر الطبيعية ، فاعلنوا أن المظاهر التي يمانها الناس لا تتحرك تبعاً للصدفة ، بل هي ، على العكس ، منظمة ، وتخضع لنظام مدهش في دقته .



تصور جميع الايديولوجيات الانقلابية ذاتها كحركة خيرة ضد قوى الشر في العالم ، وتتخيل غدها معركة بين هذه القوى ، وتؤمن بحتمية النصر فيها . أشد التجارب - وخصوصاً في الايديولوجيات الغيبية - لا تفت في عضدها ، لأنها تنظر دائماً الى التاريخ كمعركة دائمة بين قوى الشر وبين النظام العام الذي يسود الحياة . فكل صعوبة أو أزمة جديدة تكون حلقة جديدة فقط في معركة متواصلة ، نهايتها الأكيدة انتصار الايديولوجية .

نجد هنا ولأول وهلة أحد الغاز الايديولوجيات الانقلابية الأولى . فالحرية والتحرر يشكلان ميزة أساسية فيها ، ولكن الحتمية التاريخية تشكل ميزة أخرى أساسية لا تقل أهمية ، بله تفوقها أثراً . فالانقلابيون كانوا يرون أنفسهم ليس فقط دعاة حرية وتحرير ، بل عملاء تاريخ وحتمية تاريخية . ولكن ما يخال لنا بأنه تناقض أساسي يستقطب الايديولوجية أو بأنه لغز من ألغازها ، يخسر هذا المظهر ، عندما نمن النظر بالأمر إذ ينكشف لنا ، آنذاك ، ان هناك صلة وثيقة تقوم بين الوجهين ، وانها ، بدلاً من ان يستثنيا الواحد الآخر ، يكمل بعضهما بعضاً ويعتمد عليه . ففي كل ايديولوجية انقلابية تلازم الحتمية عنصر الحرية وتبرز وكأنها وحي لها . أما الطريق الذي يحقق ذلك او يصل بين الاثنين فهو الوعي الثوري . فكل ايديولوجية انقلابية تحدد معنى الحرية بوعي للحتمية أو لحركة القانون العام الذي تقدمه ، ويقابلية على التعبير عنها .

ان الحرية تنشأ ، من ناحية فلسفية عامة ، في مرامس حر للارادة ، ولكنها تعني ، من جهة ايدولوجية انقلابية ، قدرتنا على صنع ما يجب صنعه ، وما يجب أن نعمله يستوحي دائماً فكرة نظام طبيعي عام . تعني الحرية ، على هذا الصعيد ، قدرة الالتحام مع النظام ، وقدرة التعبير عن القانون العام الذي يكن فيه .

فالتقليد المسيحي ، ويرجع بذلك الى التقليد الكلي قبله ، علم بأن حرية الانسان وفضيلته ترتبطان بخضوعه لقانون عام ووعيه له . حاول معظم علماء اللاهوت في المسيحية دائماً البرهان بأن جميع الاعمال والنشاطات الانسانية تخضع للقدرة الإلهية ، وأن ليس من شيء فيها يحدث صدفة ، وأن جميع الاحداث التاريخية محتومة مقدماً ، وان حرية الانسان تعني الاعتراف بذلك . ان عقيدة الخلاص في البروتستانتية مثلاً تعني ، بكلمة أخرى ، اعتماد الانسان المطلق على ارادة الله ، وتستثني بالتالي الحرية الا بالقدر الذي يرجع به الانسان الى الله .

نادى روسو نداء صارخاً بالحرية ، ولكن الحرية التي أرادها للفرد ليست تلك التي يحيا الفرد بها لذاته ، فلا يصنع سوى ما يلزم له . انها حرية جديدة تقوم في خضوع الانسان للنظام الطبيعي ، في الطاعة للارادة العامة ، وليس لأية ارادة خاصة .

كانت النازية تجدد ايضاً ان الفرد يبلغ أعلى درجات الحرية عندما يخضع ارادته لارادة الأمة العامة .

رأت الماركسية ، في التقليد ذاته ، أن الحرية هي وعي للضرورة أو الحتمية ، ووصف ماركس الديالكتيكية المادية التي تشكل جوهر الماركسية بأنها «ليست سوى علم سنن حركة وتطور الطبيعة والمجتمع الانساني والفكر» ؛ ليست الحرية سوى وعي لتلك السنن . قالت الهيجلية التي ترجع الماركسية اليها بالشيء ذاته . فأولى القضايا التي أراد هيجل حلها كانت قضية الحرية .

وقد ظن انه 'وُفِّقَ الى حل' لها، عندما وافق بين ارادة الانسان الذاتية وبين النظام الموضوعي للكون ، فجعل الحرية تنطبق مع الضرورة أو وعياً لها . يستخدم التاريخ في الهيكلية ميول وغرائز الانسان ومشاعر الناس في مقاصد لا يعيها الفرد . ولكن عندما يصبح الانسان واعياً للعقل في التاريخ يصبح حراً ، لأن الحرية الحقيقية هي انسجام العقل الفردي مع العقل العام .

هذا المفهوم في الحرية شائع جداً في الفلسفة . كان كنتيت يتكلم باسم الكثيرين عندما اشار الى ان حرية الانسان تتحقق له عندما يخضع لفروض قانون اخلاقي عام ، وان معنى الحرية هو في وعي هذا القانون والتعبير عنه .

ينطبق هذا ايضاً على الافكار الفلسفية في علاقتها مع التركيب العام الذي يتألف المذهب الفلسفي منه . فان ادراكها يستحيل إن نحن جردناها منه ونظرنا اليها على حدة . نادى برجسون مثلاً بالحدس وبوقف لاعقلاني ، ولكن لاعقلانيته لم تكن من النوع الذي بشرت به الرومانطيقية والذي يعني معارضة للعقل والعلم والفكر ، بل كانت لاعقلانية تعمل مع العلم والعقلانية ولا ترفضها .

أنكر فرويد الدين وانكر أن يكون هناك شيء يسمى بالعقل أو الروح منفصلاً عن الدماغ ، ولكنه لم يكن مادياً ، فأكد أن طبيعة العقل والمادة لا تزال مجهولة تماماً .

*

ان مبدأ الحتمية التاريخية ، أو الأخرى مفهوم قانون ، او نظام عام يعلن عن حتمية تسود التاريخ والمجتمع ، كما يرى الكثيرون ، لا ينفي الحرية . فهو لا ينفيها ولا يؤكددها ، لأن القضية لا يمكن ان 'تثار وتنحصر في هذا الصعيد المنطقي النظري ، كما جرت عادة الفكر الفلسفي حتى الآن . ففعالية هذا المفهوم في بحث الحرية ، وتوسيعها وتأكيددها ، أو في اضعافها وتجميدها ، تعتمد قاعدة نفسية تاريخية ، وليس قاعدة منطقية مجردة . انه مفهوم يعتمد

على الاوضاع التاريخية النفسية التي يعمل فيها على تأكيد حرية وإرادة الانسان أو تمسير وتجميد حريته وارادته . فالأوضاع تلك هي التي توجهه تجاه الخلق الإرادي وسيادة التاريخ ، أو تجاه السكون والجود والخضوع للتاريخ . إن فعالية مفهوم الحتمية في تأكيد الحرية أو نفيها هو نتيجة علاقتها بهذه الأوضاع وليس علاقتها المنطقية المجردة بمبدأ الحرية .

فمن ناحية واقعية موضوعية ، لا فرق ، في الواقع ، إن كان هناك حتمية تاريخية أم لم يكن ، أو نظام يسود التاريخ يمكن البرهنة عليه علمياً أم لا ، لأن حتمية أو نظاماً من هذا النوع لا يمكنه البرهان عن ذاته إلا في نهاية الطريق ، أي في نهاية مستقبل الحركة أو التاريخ ذاته ؛ ولأن الانسان يكون منشغلاً ، أثناء ذلك ، بتحديد سلوكه وسيادة وضعه ، ويظل الشك يراوده حول نهاية التاريخ والحركة ومظاهرها . فإن الامر الأساسي في هذا المفهوم ، مفهوم الحتمية التاريخية أو القانون العام الذي يسود التاريخ والمجتمع ، هو التركيب النفسي الذي يعمل فيه أو يولده ؛ ولكن بما ان اي مفهوم فلسفي لا يوجد بشكل مستقل عن التركيب التاريخي الذي يبرز فيه وعن القوى والاتجاهات التي يعمل فيها ، فإن أثره يعتمد ، في الواقع ، على تلك القوى والاتجاهات ويرتبط بها . اننا لواجدون في التاريخ دوماً ان المفهوم الفلسفي أو العقائدي الواحد يؤدي الى نتائج مختلفة متناقضة ، عندما يكون في اوضاع تاريخية مختلفة . فهو يؤكد الحرية والثورية مرة ، ويوحى بالجود والاستكانة والرجعية مرة اخرى .

انتهت المثالية المتطرفة أي الفلسفة القائلة بأنه لا يوجد شيء خارج العقل او الروح عند البعض كأفلوطين والفلاسفة البوذيين وشوبنهور الى إهمال العالم الموضوعي كعالم خيالي غير حقيقي ، ومن ثم الى إهمال التاريخ كشيء مجرد عن أي معنى . ولكن المثالية على يد فلاسفة آخرين ، من أفلاطون الى هيجل وفخته وكروشه ، أعطت أهمية كبرى للتاريخ وانتهت ، في الواقع ، بموقف ثوري متفائل .

قادت النظريات المتعاكسة حول الطبيعة الانسانية ، كالقول بأنها طبيعة خير ، او بأنها طبيعة شر ، إلى نتائج اجتماعية سياسية ماثلة ؛ وهذا يعني ان مفاهيم من هذا النوع هي حيادية في ذاتها ، وبأن خيرها أو شرها يرتبط أولاً بالأوضاع الاجتماعية التاريخية التي قبائر عملها فيها .

رَبُطَ الموقف الفلسفي اللاعقلاني بموقف رجعي أو جامد ، كما درج على ذلك كثيرون من المفكرين ، ، هو في الواقع مفهوم سطحي ، لأنه يجرده من الاوضاع التي تلازمه دائماً وقطيعه معاني مختلفة . نقض الرجعيون والمحافظون الفرنسيون العقلانية الفرنسية وثورتها الليبرالية ، ولكن لم يكن ذلك يعني أن المذاهب اللاعقلانية يجب ان تكون رجعية او محافظة . فاذا كانت لاعقلانية دي ميتر او ستال محافظة ، كانت لاعقلانية سوريل ثورية . واذا كان من الممكن الرجوع الى لاعقلانية مفكرين كبورك وسافيني في تبرير موقف محافظ ، فيمكن الرجوع ايضاً الى لاعقلانية البرجائية او الوجودية او السيكيولوجية السلوكية في دعم وتبرير موقف ثوري . كانت عقلانية سقراط محافظة واما لاعقلانية فرويد فكانت ثورية .

كانت فلسفة هوبز فلسفة مادية ، ولكنها لم تنته في موقف سياسي ثوري كما يترامى لمنطق الذين يقرنون المادية بالثورية ، بل في موقف سياسي محافظ . اقام دعاة الملكية والحق الإلهي الديني دفاعهم على اساس فلسفي لاعقلاني ، ولكن هوبز ، ذي الفلسفة المادية ، دافع ايضاً عن سلطة الملك وجعلها مطلقة باعطائها اساساً فلسفياً لاعقلانياً .

كان الفرد وحقوق الفرد هم هوبز الاول ولكن الفردية تلك قاده الى الدعوة لسلطة سياسية مطلقة في الدولة ، وليس لسلطة محدودة كما فعل الذين نادوا بذات الفردية ، من امثال لوك .

تأتي التجريبية والمادية عادة مع الليبرالية والراдикаلية ، غير أن هوبز كان ملكياً وهيوم محافظاً ، وسانتيانا محبذاً للفاشية . دل هيجل على وجود علاقة

وثيقة بين الموقف المحافظ وبين الايمان بسلطة الدولة التامة ، ولكن مفكرين سابقين محافظين من امثال هومن ومونتسكيو ، كانوا ليبراليين ، قاوموا سلطة الدولة المطلقة . كان هيجل ايضاً مرجعاً لمدرستين ، واحدة يسارية ثورية والاخرى يمينية محافظة . وكان هناك مفكرون من اكثر من نادى بسلطة الدولة المطلقة . من يردان الى روزنبرج ولكنهم كانوا يحتقرون المواقف المحافظة ، يتضح هكذا ان ليس هناك علاقة ضرورية بين الموقفين . يعتمد لوك أو جافرسن فكرة العقد الاجتماعي في تبرير الثورة ، ولكن آخرين كبورك يمتدونها في نقض الثورة .

يبرز هناك اتجاهان اساسيان في الفكر الالماني السياسي التاريخي . اتجاه يقدر الدولة والسلطة والحرب والتوسع ، واتجاه يقدر الفرد والعقل والحرية الشخصية ، ويعتبر كل أمة واقعاً مقدساً لا يجوز التجني عليه ، وينظر الى الفرد ككائن عقلائي فاضل . لم يكن تغلب الاتجاه الاول في النازية نتيجة علاقة منطقية ، بل نتيجة أوضاع قامت في الربع الثاني من القرن العشرين .

رأت الفلسفة الاجتماعية القائلة بأن الصعيد الاجتماعي ، صعيد المظاهر الاجتماعية الثقافية ، يشكل حقيقة مستقلة في ذاتها، مميزة بشخصية منفردة عن شخصية الافراد الذين تتركب منهم ، وبأن الكيان الاجتماعي شبيه بالكيان العضوي، يماثله في حركته ونموه وتركيبه، ولكنها قادت الى مواقف ايديولوجية مختلفة .

على الجانسانيسم مثلاً ، من ناحية منطقية ، ان يقود الى نوع من اللامبالاة الاخلاقية بسبب ما ينطوي عليه من اعتقاد بأن ليس هناك من جهد انساني يستطيع ان يحقق أي أثر في قضية خلاص الفرد . اما الحركة اليسوعية التي تبعت تعاليم مولينا ، اللاهوتي الاول فيها آنذاك ، فكان يجب ان تقود الى اخلاقية قاسية متعقشة ، يحارل الانسان فيها ان يتبع طريقاً وعرة لتحقيق خلاصه ، لأنها آمنت بقدرة الاعمال على مساعدة الانسان في تحقيق ذاك الخلاص ؛

غير أننا نرى بأن الجانسانيسم^(١)، بدلاً من ذلك، ألزم أتباعه برفض العالم وممارسة حياة تقشفية صارمة ، هدفها الفناء أي شكل من أشكال الكبرياء ، ومحبة الذات ، والطموح، والاهواء ، وان الحركة اليسوعية اعتمدت وسائل واساليب ملائمة جذابة في تحقيق الانسجام بين اخلاقية دنيوية وبين الايمان المسيحي .

يقول سارتر ، في نقضه للمادية التاريخية بأنها، بما تنطوي عليه من حتمية ، تتناقض الروح الثوري . رأى ويليام جيمس أيضاً ان الحتمية المنسقة التي تعتبر الجهاد والصراع عبثاً ، تعجز عن السيادة التامة ، لأن الوضع الانساني يفرض على الفرد ميلاً لا يمكن تجاهله ، وهو الصراع مع الحياة وقواها . لذا ، نالت المذاهب التي تقول بهذا الميل أو تقسح في المجال له ، نجاحاً كبيراً ، على الرغم مما قد انطوت عليه من تناقض وابهام . اما تلك التي ترفض تبريره ، فانها تعجز ، في رأيه ، عن الظفر .

هذا الموقف بعيد عن الواقع والصواب ، لانه يكن في تجريد الحتمية من الاوضاع التاريخية المختلفة التي تمنحها معناها فتجعلها مرة ثورية ، ومرة اخرى جامدة تعثر الموقف الثوري .

تولد هذه الحتمية التي تجرز في قانون عام يسود حركة التاريخ والمجتمع ، والتي تتميز الايديولوجية الانقلابية عادة ، حرية وسيادة على الخارج في طور الايديولوجية الاول أو الطور الديناميكي . والشعور بوجود وسيادة هذه الحتمية في التاريخ ونزولها الى اعماق النفس الانقلابية يورثها حرية ونشاطاً وحيوية غريبة ، لأنها تكون آنذاك في تناقض حاد مع الخارج الذي تحاول أن تبنيه على صورتها ؛ لهذا ، فإن الحتمية التي تنطوي عليها الايديولوجية الانقلابية آنذاك تولد شعوراً من الثقة والاطمئنان ، لأنها ترى ان سنن الحياة والتاريخ تعمل في سبيلها . فليس هناك من شعور يعطي الارادة الانسانية حيوية ونشاطاً كهذا الشعور ، وليس من شيء يفوقه في رفعها ، أو في جعلها تشعر بأنها تتمتع على الفشل . « اذا كان الله معنا، من يستطيع الوقوف ضداً ؟ »

Jansénisme. - ١

نتعرف هنا الى أحد الأسباب في نجاح المسيحية والاسلام والكالفينية ، وفي انتصار الليبرالية والشيوعية والنازية . خلق الكالفينيون عالماً جديداً في أميركا ، ولكن اليسوعيين الذين كانوا يكتبون باستمرار عن حرية الارادة ، عجزوا عن بناء شيء من هذا النوع . بنى الاولون عالماً وفّر وضعاً ملائماً للإرادة الخلاقة والعمل الديناميكي ، ولكن الآخرين بنوا عالماً يسوده الثبوت والجمود والاستعباد النفسي ، مما يعطينا مثلاً واضحاً عما نمنيه عندما نقول بأن الحتمية تولد حرية من الخارج وسيادة عليه في طور الايديولوجية الاول . فالكالفينية حققت ذلك عند انطلاقها ، ولكنها أصبحت الآن عاجزة عن اتمام عملها . فعندما ننظر الى القانون العام كشيء خارجي ، أي عندما يعجز هذا القانون عن التحول الى النفس ، فانه يحمّد قوى الإبداع والخلق فيها ، ولكن ، إن هو استطاع ذلك ، فانه يُثيرها ويدشّطها نشاطاً هائلاً في تحقيق ذاتها في الخارج . يتحقق له الأمر عادة عند ظهور الايديولوجية ، ولكن بعد أن تبني عالمها وتأخذ في اجتراره ، تصبح حتمية هذا القانون العام شيئاً خارجياً ، أي تتحول من الداخل الى الخارج ، وعندئذ تصبح عبئاً وعاملاً يحد من نشاط الارادة وحيويتها . إن ما يحدث هنا ، يحدث ايضاً للايديولوجية ككل . فعندما ننظر اليها كشيء خارجي يقف خارج النفس ، تنتج في حياتنا وضعاً ثابتاً جامداً ، ولكن عندما نحس بها كتجربة باطنية ، فهي تدعم حرية الفرد وتتحول الى مصدر من القوة يدمر كل عثرة تقف امامه .

هكذا ، نرى في التاريخ ، أن الإسلام والمسيحية ، الكالفينية واللوثرية ، العقوبية والليبرالية ، الماركسية والنازية ، قادت جميعاً الى موقف ارادي على الرغم من تبشيرها بشكل معين من الحتمية ، تؤمن أن ما يحدث في التاريخ محتوم أو بأن التاريخ يتبع مجرى معيناً ليس بإمكان الانسان ان يغيره ، وخصوصاً أولئك الذين يقاومون هاته الحركات . فمقاومة هؤلاء تنتج ، في الواقع ، عكس ما يُراد منها ، لأنها تساعد في ظفر الايديولوجية النهائي .

فالحتمية التي تظهر في قانون إلهي أو طبيعي أو بيولوجي أو مادي ، تعطي المؤمن ثقة واطمئناناً ، يجعله يشعر بأنه على الطريق القويم الذي يقود حتماً الى الانتصار ، وبأن من المستحيل ان يخسر . دلت المؤمنون الذين عبروا عن صورة أو منطق هذه الاشكال الحتمية في الايديولوجيات الانقلابية ، على موقف ارادي ثوري حر بالغ الأثر في أطوار هذه الايديولوجيات الاولى ، وهو موقف يعني ، في الواقع ، مساعدة ما يتحتم حدوثه ، مما يشكل تناقضاً منطقياً ، ولكنه كان يقود الى موقف إرادي انقلابي . لهذا ، أخطأ البعض من رأوا ، كشلايرماخر ، بأن عنصر الاستكانة والخضوع أو عنصر الاعتماد الساكن على الحقيقة الدينية يشكل عنصر الدين الاول ، لأن ذلك يتوقف على الطور الذي يكون الدين واقفاً عنده . ففي دوره الديناميكي الاول لا يعرف الدين الاستكانة أو السكون ، مما يشكل ظاهرة تلازمه بعد ان يكون قد خسر حيويته .

ابتعد كروش عن الواقع أيضاً ، عندما أكد بأنه يجب على دعاة الحرية الانسانية أن يقاوموا يجرأة كل ضرورة ميتافيزيقية أو سببية . فما قلناه في غيرها يصدق عليها أيضاً . وهي ، وإن كانت من ناحية منطقية فلسفية مجردة تنفي الحرية وتلغيها ، فانها من ناحية سيكولوجية تاريخية قد تنفيها أو تؤكدها تبعاً للاوضاع التي تعانها .

لهذا ، يستحيل علينا إدراك هذه المفاهيم الفلسفية بشكل مجرد ، لأنها ترتبط دائماً في معناها بأوضاع تاريخية اجتماعية متغيرة ، تبدل من هذا المعنى . باستطاعة من يقف موقف المراقب خارج هذه الايديولوجيات ، رؤية هذا التناقض بين حتمية القانون العام وبين حرية الفرد أو ضرورة العمل الثوري جلياً . ولكن ، من ناحية سيكولوجية تاريخية ، تميل الافكار الى تقوية بعضها البعض . كان غاندي يقول بأن من يملكه إجماع العدالة لا يستطيع أن يبقى عند صعيد التأمل ، بل يجب ان ينزل الى العالم كي يحقق العدالة . إن الشيء ذاته يصدق على الانقلابي الذي يملكه الولاء للقانون العام الذي يسود الايديولوجية .

فهي كانت الحتمية التي ينطوي عليها القانون شديدة ، لا يسع الانقلابي ، مدفوعاً بقوة الايماء الباطني ، سوى الصراع العنيف لتغليب الايديولوجية ؛ لأنها تكون آنذاك حتمية خلاقة تحاول أن تلائم بين اعترافها بنظام موضوعي وبين حرية الفرد ، مما يجعل حرية الفرد تعتمد على وعيها للنظام والعمل معه .

سلك معظم الذين أعلنوا في التاريخ عن إيمانهم ، بشكل من أشكال الحتمية أو بضرورة شاملة ، وكأنهم آمنوا بحرية الاختيار . يدلنا ذلك على ان الحرية هي صفة ملازمة للإنسان ، وأن ديالكتيكها أو عملها هو جزء من طبيعة الإنسان أو ، على الأقل ، من المزاج الذي يولده فيه تفاعله مع الوضع الانساني والتاريخ . زعم الشيوعيون انفسهم لحتميتهم علمية لم تزعمها أية حتمية في ايديولوجية انقلابية اخرى ، ويعترفون بأنه من الممكن لهم ذاتياً أن يخطئوا ، على الرغم من ديالكتيك التاريخ الصارم ، الذي لا يكشف لهم عن ذاته بشكله الكامل ؛ لهذا نراهم مضطرين ان ينبشوا بتطوره ، وقد يكون إنباؤهم خاطئاً . ولهذا أيضاً ، ليس هناك ، من ناحية سياسية استراتيجيه ، فرق بين مذهب ذي ضرورة ديالكتيكية محضة وبين مذهب آخر يدع للظهور الصدفة مكاناً .

تمجز الايديولوجية الانقلابية التي تعترف بحتمية تاريخية أو نظام موضوعي بسود التاريخ عن العمل بموجب هذا المفهوم الذي يؤدي ، منطقياً ، الى الاستكانة امام التاريخ ، لأن كل ايديولوجية من هذا النوع تبرز بغية تدمير النظام الاجتماعي العقائدي السائد ، وهي تحتاج في سبيل هذا القصد ، الى حشد جميع القوى الفكرية والاخلاقية التي تستطيع حشدها لتحقيق غايتها .

نشوء الايديولوجية الانقلابية يعني صراعاً بين مختلف الفئات والطبقات ، واستقطاباً اجتماعياً سياسياً عاماً بين الذين يدافعون عن التقليد ، وبين الذين يريدون إزالته ، بما يعني أن هذه الطبقات تحاول ان تسود الواحدة الأخرى ، يفرض على كلٍ منها أن تبهر موقفها ، وهذا يجعل من الضروري ان تعبر كل

منها عن ذاتها بموقف فلسفي يحاول تقض حجج الحتم وتوجيهها ضده .

ينطوي مفهوم النظام العام الحتمي الذي يسود المجتمع والتاريخ دائماً على تناقض بين الفكر والعمل . هذه الثنائية بين الحتمية والحرية عريقة وأصلية في التركيب الانساني العقلي ، وحتى تكون على ما هي عليه ، وجب إما أن تكون غريزية وإما أن تعتبر عن حاجات اساسية في وضع الانسان العام ، وهذا هو الاصح . فهو ازدواج يرجع الى شعورين قويين في الانسان . فالمفهوم الحتمي يلبي حاجة الانسان لمبدأ عام ينظم المظاهر والمتناقضات المتعددة التي تحيط به من كل جانب والتي تولد في الانسان قلقاً أساسياً مزعجاً ، يتشوق الى تفسير عام يهدى من بلبته واضطرابه . فالحتمية تغطي الانسان شعوراً بالقوة ، وبالقدرة على سيادة الخارج ، وبالكشف عن القوانين التي تسوده ، والايمان بان مجرى العالم أو التاريخ منظم بمدّ الفرد بشعور بالطمأنينة ، ويساعده في التنبؤ عن المستقبل والحيولة دون حدوث نتائج سيئة . ولكن الناس إن ارادوا ان يتسلطوا على الطبيعة ويسودونها ، فانهم لا يريدون ، من ناحية اخرى ، ان يروا الطبيعة أو التاريخ يسودانهم . يبرز هذا الازدواج ، في هذه الناحية ، لأن مفهوم الحرية يبرز في العمل أو الميل للتأثير في الخارج . وعندما يعتمد ايدولوجية انقلابية ، يعاني الانسان الميل لحركة تنطلق من الداخل الى الخارج . يظهر هذا السلوك آنذاك وهو محتوم بقوة نفسية وبدائية ذاتية .

دور الشعارات والرموز في الايديولوجية الانقلابية

تعني الايديولوجية الانقلابية صورة انسانية جديدة تحاول ان تفرض ذاتها على الواقع ، وعلا سياسياً ثورياً يحول الواقع تبعاً لها ، مما يؤدي الى جعل تركيبها الايديولوجي يخسر الكثير من العقلانية ، لانها تجد نفسها مضطرة الى اعتماد عناصر « اسطورية » وعاطفية ، تقدمها على الفكر والعقل ، وتحاول ان تخلق فيها الاوضاع التي تبررها . لهذا ، تتحول الايديولوجية الى شعارات وطقوس تردّد فرضياتها بشكل عاطفي وبصورة مطلقة ، لأن التحول ذاك يحفظ نشاطها وحيويتها أمام الوقائع التي تنقضها وتمرد عليها .

تتركز الايديولوجية الانقلابية وتبسط وتوحد وتصر الفلسفة الاجتماعية الانقلابية التي تتقدمها وترافقها . ثم تأتي الشعارات بدورها لتركز وتبسط الايديولوجية الانقلابية ذاتها ، كي تنفتح ، فتصبح مستساغة للجماهير .

الشعارات والطقوس هي الوسائل التي تعتمد عليها الايديولوجية في تأكيد ذاتها وتثبيت جذورها النفسية . القصد الاول منها تثقيف الجماهير والناس بروحها ، وبلوغتها بشخصيتها ، والحيولة دون قيام لا مبالاة في قضايا الايمان الجديد . بلوح التبدير الاساسي لها بالاثر الذي تمارسه على وضعية الفرد النفسية العامة .

يمثل كل شعار من شعارات الايديولوجيات الانقلابية أحد عناصرها الاساسية الذي يعطي أو يحسد مجرداتها في شكل حسي ملحوظ ، كما أن المجردات أو المبادئ المجردة تفسر وتشرح المعنى الكامن وراء الشعارات . لا تقتصر هذه الخاصة في تبسيط الاشياء على النازية ، كما حاول بعض نقادها كباربو أن يفعل . فالايديولوجية الانقلابية تحاول دائماً أن تجد حلولاً لجميع أنواع المشاكل والقضايا التي تقترضها ، وتقدمها بشكل مبسط ، يقرها من ذهن الفرد العادي ، فلا يشعر بصعوبة كبيرة في فهمها وهضمها . ينطوي هذا التبسيط في الايديولوجية على جاذبية ساحرة ، لأنها حركات تتجه الى سجايات تعيش في عالم يسوده القلق والفوضى . تنشأ في وضع مبعثر متفكك ، خسر فيه الفرد تجاوبه وصلته الحية مع المجتمع ، فأصبح بدون جذور ، فهي تحاول لذلك إحياء تلك الصلة . وبما أن الوضع المبعثر يُصيب الجماهير بشكل عام ، وبما أن الجماهير لا تستطيع التزام الايديولوجية عن طريق مضمونها الفكري الفلسفي الخصب ، تلجأ الايديولوجية عندئذ الى رموز مادية من شارات ، وكلمات ، وعلامات ، ومهرجانات ، وطقوس ، وعبادات ، الخ ... تثير بها الفرد ، بما تنطوي عليه من عاطفة ، فتولد فيه شعوراً بدائياً بالانضواء والولاء . فالتحية الخاصة مثلاً ، وقد تبدو تافهة في أهميتها ، هي في الواقع من أهم مظاهر هاته الناحية ، لأنها تضع مباشرة وعفوية فردين أو أكثر في ظل الايديولوجية وتحت انظار الجماعة .

تتمتد كل ايديولوجية انقلابية على مجموعة من الشعارات ذات قوة تحريض شعوري هائلة ، تتولد حولها المشاعر الجماعية وتتركز فيها . تعطي الرموز الحركة الانقلابية درجة من الوحدة والتناكس والتجاوب الوجداني ، لا يمكن

لأي منطق في تبرير المنافع الواحدة ، أن يحل مكانها .

فستر جون لوك ، مرة ، الوثنية بأنها نتيجة لميل انساني طبيعي الى الرجوع الى أشياء وصور بسيطة حسية والاعتماد عليها ، لأن مجردات الفكر وتعميداته كانت صعبة لدرجة لا يستطيع بها سوى عدد قليل من الناس ان يبقوا في دنيا عقلانية مجردة .

تكلم لوك بالماضي ، غير ان هذه الخاصة تلازم الوضع الانساني دائماً . فالوضع الحضاري لا يضعفها ، بل باستطاعتنا القول — حتى الآن على الأقل — انه يزيد من دورها وأهميتها . رأى كثيرون من المفكرين كفيكو ، ولوك ، وفوتنثال ، وهارقلي ، وفرويد ، وليفي برومل ان العقل البدائي هو عقل حسي ، وأن عقل الانسان الحضاري عقل يتميز بكفاءة على التفكير المجرد . حاول هارقلي البرهان على ذلك بأثلة عديدة ، استقاها من سلوك الاطفال والافراد العادين والحيوانات . ففقدان الكفاءة النظرية المجردة هي الميزة الاولى في العقل البدائي . لا شك ان القرن العشرين أعطى تكذيباً صارخاً لهذا الموقف . لا تزال خرافات الدين التي جعلت هيوم ييأس من امكانية تحويل الجماهير الانسانية الى شيء يشبه دنيا عقلانية كما كانت ، وقد أضيفت اليها اشكال اخرى في التجارب الايديولوجية الحديثة .

أكد كثير من الانقلابيين ، ابتداء من جودوين وباين وانتهاء بهتلر ، بشكل صريح مباشر ، ضرورة تلك الشعارات التي تبسط المذاهب . اتهم بانتام التعقيد ورفضه كمصدر للخداع ، وجعل من البساطة شيئاً يتميز بصفة إلهية يناديها كما ينادي الآلهة : « ابتها البساطة النادرة ، وصيغة الجمال ، والحكمة ، والفضيلة ، وكل شيء بهي ... » .

تميل الايديولوجية الانقلابية ميلاً أساسياً قوياً ظاهراً الى التعبير عن ذاتها في صور حسية ، بدلاً من المدركات ، في أشكال تتجه الى الحواس والمشاعر ، بدلاً من التراكيب العقلية . أثر الكلمات في سلوك الانسان قوي لدرجة تبرر

القول بأننا نتجه بقوة الكلمات أكثر من أية قوة أخرى . قد تأخذ الأفكار والحقائق التي تعبر عنها الكلمات الأولية في فكر قلة من المفكرين ، ولكن بالنسبة الى جماهير الناس والأكثرية الساحقة منهم ، لا شك ان العبارات نفسها تتقدم على الأفكار والحقائق التي تمثلها لدرجة ينسى معها الفرد العادي تلك الأفكار والحقائق ، فيجد في الكلمات ذاتها وفي قوتها وسحرها ومعناها ، قواعد وجذور سلوكه ، وليس في التركيب الفكري الذي يبرها ويسبغ عليها وجودها . الكلمات تلك بالنسبة لجمهرة الناس هي الحقيقة لا الحقائق التي تصفها ، وهي اساطير وجوده ، الأساطير التي تفسح هذا الوجود .

أهمية الكلمات المقدسة واضحة في جميع الأديان . فالكلمات تضبطها وتسودها وتنظمها . نشأ العالم ذاته تبعاً للمسيحية نتيجة عبارة : « وقال الله ليكن هناك ضوء ... » . يتضح سحر الكلمة خصوصاً في الصلاة والطقوس ، في بعض العبارات أو الشعارات التي تردّد الى ما لا نهاية . يطالعنا الشيء ذاته في الايديولوجيات الزمانية . فكلمات كالصراع الطبقي ، او البروليتاريا ، او البورجوازية ، او حقوق الانسان ، او كفاحي والفوهرر الخ ... هي كلمات تعمل عمل السحر في أنفس الاتباع .

يتضح لمصالة هذه الخاصة في الايديولوجيات الانقلابية أكثر عندما نعن النظر في تجارب الفرق الدينية ، التي حاولت تجريد الدين من الطقوس والمظاهر الخارجية ، ولكنها ما لبثت أن وجدت نفسها تقيم طقوساً وشعارات أخرى . فسكوت الكواكرز مثلاً اتخذ طابعاً مقدساً كالقداس ، ولباسهم شعار جديد لا يتميز في معناه عن غيره من الشعارات . تؤكد تلك الظاهرة ، ظاهرة اعتماد الشعارات والطقوس للتبشير بالفكرة ، ذاتها في جميع الأدوار التاريخية ، وهي تعبّر عن واقع نفسي يدل بأن الناس عامة والجماهير خاصة ، ينجذبون بالطقوس والشعارات لما تتطوي عليه من إيماء نفسي جماعي ، على الرغم من أنها قد تولد الكراهية والازدراء لمن يعمل بها .

تيسّر الايديولوجية الانقلابية بوجود جديد وتعلن عنه في مبادئها ونظرياتها

ولكن الطقوس والشعارات تنظم وتوجه عملها وحركتها . لا تستطيع القوى
السيكولوجية التي تولدها الايديولوجية الانقلابية أن تبقى محصورة في ذهن
الفرد ، لأنها تختصر بذلك ، مع الوقت ، حقيقتها الموضوعية . لهذا ، كان من
الضروري اقامة وسائل ووسطاء يتخذون شكلاً مادياً بين الفرد وبين
الايديولوجية ، كي يسي بامكانها وعي ذاتها وخلق الشاعر التي تغذي هذا الوعي .
فكل مرة يجتمع أتباع الايديولوجية أمام أعلامها ، أو يقسمون بالولاء لها ،
وكل مرة ينشدون أناشيدها ويحيون باسمها أو يحملون شاراتها ، تجدد الوسيلة
المادية التي يستخدمونها العواطف الضرورية لدعائها وتربيتها في شكلها الجماعي .
ففي مشاركة من هذا النوع ، يساهم فيها الأتباع بتقديس الأشكال
المادية ، يشعر هؤلاء بتجاوب وجداني متبادل ، ويقيمون بذلك الوحدة مع
الايديولوجية . كانت الشعارات والطقوس إذن ، بما تنطوي عليه من قوة في
توحيد الناس ، عنصراً أساسياً في كل ايديولوجية انقلابية . فليس في تاريخ
الانسان من ايديولوجية واحدة ، مهما كانت عقلانية ، استطاعت أن تؤكد
ذاتها دون الاعتماد على الشعارات والطقوس ، ودون اللجوء الى مواقف شعورية
لاعقلانية ، أو مواقف إيمانية محضة .

هذه الشعارات هي التي تبلور الايديولوجية الانقلابية في نفوس الجماهير .
فالتقدمية والفردية ، والبروليتاريا والصراع الطبقي ، والحرية والمساواة
والاخوة ، ونداء السلام والخبز وتوزيع الارض ، وصليب المسيح ، ولا إله الا الله
ومحمد رسول الله والنخ... كلها شعارات تبسط الايديولوجية وتجعل من الممكن
تثقيف الجماهير بها وانزالها الى أعماق النفس العامة . لهذا فهي موضوع إيمان ،
وكل تردد أمامها أو شك فيها هو « كفر وإلحاد » يُثير نعمة « المؤمنين » .
الايديولوجية الانقلابية هي قوة ذات طبيعة روحية نفسية ، ولكن كي
يستطيع المؤمنون أن يحققوا وعياً حاداً لحقيقة القوة تلك ، وجب على
الايديولوجية ان تتحول الى شعارات ورموز خارجية حسية .

*

استطاعت الكنيسة الكاثوليكية مثلاً أن تكشف عن دور وأهمية الرموز

والشعارات والطقوس ، فكان ذلك أحد أسباب استمرارها الأساسية . لقد أدركت ، على تقيض الكنائس البروتستانتية ، أن الايمان هو قضية إيماء جماعي أكثر منه قضية اعتقاد فردي ، وأن الطقوس الدينية الجماعية تولد استعداداً للايمان أو بالاحرى الايمان ذاته . ان ممارسة هذه الشعارات والمشاركة فيها مادياً بالركوع والصلاة ، ورسم إشارة الصليب ، والتبرك بالماء المقدسة ، وإنشاد الأناشيد ، وبالإعتراف وتناول القربان المقدس ، وإضاءة الشموع وحرق البخور ، ومتابعة الكاهن ومشاركته نفسانياً في الطقوس المعقدة التي يمارسها الخ ... تتقدم الايمان وتغذيه ، لأن الايمان ، في الواقع ، ظاهرة فيزيولوجية سيكولوجية لا سيكولوجية فقط .

كتب جيبون ، في وصفه لنتائج قرارات تيودوسيوس التي منعت الطقوس والشعارات الوثنية ، بأن « حاسة الشاعر أو الفيلسوف قد تتغذى سرّاً بالصلاة والتأمل والدراسة ؛ ولكن يظهر ان ممارسة العبادة الجماعية هي الأساس الثابت الوحيد لمشاعر الشعب الدينية ، التي تستمد قوتها من العادة والتقليد ، والفاء هذه الممارسة العامة للعبادة ، قد يستهلك في بضعة سنين فقط ، نتائج واعمال ثورة قومية عامة . ذكرى الأفكار اللاهوتية لا تستطيع الاستمرار طويلاً دون مساعدة الكهنة والهيكل » . ووجد دركهيم أن المشاركة الجماعية وما تولّده من نفسية عامة كانت مصدراً للدين .

انتشرت المسيحية عن طريق الشعارات أكثر من أي دين آخر . ففي العالم المسيحي الذي كان يعمج^٤ بالمدارس الفلسفية والحركات الدينية ، تبنت المسيحية اسلوباً جديداً مخالفاً لغيرها . فهي لم تتجه الى الفكر أو العقل ، ولم تحاول تحويل حياة الافراد ببناء فكري عقلي ، ولكن بسرد قصتها عليهم ؛ ليس بالحبسة الفكرية بل برواية حدث معين ، حدث موت المسيح . كان هذا الاسلوب غريباً جداً ، حتى ان بولس نفسه أمماه « يحنون الرسالة » . قد يكون غريباً ، ولكنه كان اسلوباً فعالاً بسبب ما ينطوي عليه من تبسيط وصور حسية .

كانت المسيحية ، كما وصفها فارارو ، دين مساواة ولكنها ظلت طيبة
قرون ، تدق أجراس الكنائس تكريماً ودعاء لأجل خلاص الإباطرة والأمراء
والملوك والنبلاء من ذوي الألقاب . فهو تناقض يدل ، في رأيه ، على أن مسألة
الولاء المعائدي هي مسألة مشاعر وشعارات ، وليست مسألة منطق وإدراك .

تحاول الايديولوجية الانقلابية دائماً الاعتماد على شعاراتها في اعطاء فكرة
معينة عن العدو ، فتقدمه في صور قليلة تشوه معناه . فكل المناقشات
والكتابات والرسوم حوله تشدد على بعض الميزات التي تجعل منه مجرماً ،
نذلاً ، كذاباً .

لا شك أن توفر الشعارات هو من الأسباب التي أدت إلى انتصار
الماركسية على غيرها من المذاهب الاجتماعية الأخرى في القرن التاسع عشر .
وفي دور انتقالي تسوده الأزمات ، استطاعت الماركسية أن تلبى حاجة
الانسان عامة والجمهير خاصة إلى تجسيد الأفكار . لقد وجدت أبلستها في
البورجوازي ؛ ولكن لم يكن هناك أبالة في الكونكية أو البرودونية ، أو
السان سيمونية . تعود البطالة ، الحرب ، والزنا ، والأمراض وأشكال الاستئثار
وجميع مفاسد وشرور العالم تقريباً إلى البورجوازية ؛ والغاء هذه البورجوازية
وإنشاء الشيوعية ، هي الطريقة الوحيدة لمعالجتها .

يرجع انتصار اللينينية أيضاً ، وإلى حد بعيد ، إلى الشعارات التي وُفِّت
إلى استخدامها . فبينما كانت الأحزاب الاشتراكية والليبرالية في روسيا تدعو
إلى مجردات عامة كالديمقراطية وغيرها ، ركز الشيوعيون جهودهم على النقاط
التالية : السلام ، الحبز ، توزيع الأرض ، إبداء السلطة في يد السوفيات .
قام السلام رمزاً لانتهاء حرب لم تدرك الجماهير كنهها أبداً ؛ وكان الحبز تعبيراً
عن أزمة الجوع وخصوصاً في المدن ، والأرض عن شوق الفلاحين العام
لمتلئها ، وإبداء السلطة في السوفيات ، عن أمل الشعب في الغاء البيروقراطية
وفي سيادة الجماهير المباشرة ، والغاء الضرائب والخدمة العسكرية المباشرة .

استطاع الذين عاصروا الثورة الفرنسية أن يؤكدوا بأن الشعارات كانت إحدى الوسائل الأشد فعالية في انتصارها ، وأنها استطاعت بواسطة الشعارات تلك أن تغير نفسية الشعب ، وعاداته وقيمه ، وأن تجعله يعتبر أكبر الجرائم أعمالاً وطنية فاضلة . لقد وصفوا هذه الظاهرة بقولهم أن هناك فكرة واحدة جماعية تملأ جميع القلوب ، ألا وهي فكرة تحرير الأمة واسترجاع كرامة الانسان المفقودة . قربت هذه المشاعر بين جميع الناس ، إذ كان هؤلاء ، دون أية معرفة سابقة ، يسلكون وكأنهم يعرفون بعضهم بعضاً ، فباريس كانت تبدو وكأنها بلد من الأخوة والمحبة في كل ما تنطوي عليه الكلمة من معنى ، وبدون أية مبالغة .

ينطبق ذلك على جميع الحركات الانقلابية الصحيحة ، أو بالأحرى على جميع الذين يشاركون فيها . فالشعارات تحول الايديولوجية الى مشاعر وعواطف جماعية . انها تخلق الوحدة الشعورية النفسية الجماعية التي تحمل الايديولوجية في التاريخ ، وتجعل الافراد يتعاونون ويتحدون ويتكافون في صراع واحد . قد تكون وحدة أو ذاتية الايديولوجية ظاهرة أو تكون حقيقية ، ولكنها غالباً ما تنحصر في وحدة بعض الكلمات والشعارات التي تترجم المعتقد والمشاعر . يعني الرمز أو الشعار شيئاً يمثل شيئاً آخر ؛ فهو ينطوي في شكله المادي على فكرة أو عاطفة يحاول اعطاها صورة عنها . كان دي توكفيل أول من لاحظ قوة ، فعالية الشعارات في التورات الكبرى ، فذكر في دراسته حول الثورة الفرنسية ، بأن « الحكومات تخسر سلطتها باستعمالها بعض العبارات التي تثير حماسة الجماهير ضدها » .

لهذا ، كان تحويل الايديولوجية الانقلابية الى شعارات مبسطة ضرورة أساسية في امتداد الحركة الانقلابية . شعارات من هذا النوع تثير ولاه الجماهير وحماسها الدينية لا الأفكار الصعبة التي تفترض فكراً مثقفاً أو يقظة فكرية متواصلة في رعايتها . انها شرط أساسي في تحويل الايديولوجية الى الواقع ، وفي تحقيق هدف التاريخ منها ، لأن الذاكرة أو النفسية الجماعية هي ذات

طبيعة عاطفية دقيقة. تؤكد الشعارات والطقوس الشعور الجماعي في أبعد وأعق حدوده ، حيث تذوب الأبعاد الفاصلة بين الأفراد ، فيشعر هؤلاء وكأنهم أصبحوا فرداً واحداً . اننا نجد صورة واضحة عن ذلك في المجتمع البدائي ، حيث يمتزج الفرد به امتزاجاً عضوياً ويشارك فيه لدرجة يفقد معها الاحساس بفرديته ، فلا يشعر بها الا كجزء من كلٍّ يجد فيه مبررات وجوده . تعبر طقوس وشعارات هذا المجتمع عن هذه الوحدة وتؤكد هذا الشعور الجماعي بشكل تام ، لأن الجماعة كلها تشارك فيها مشاركة فعلية . أما في المجتمع الحديث فنجدها محدودة في عملها وتحاول خلق نوع من الشعور العام بشكل محدود نوعاً ما ، وتوليد عواطف جماعية متشابهة ، ولكنها تعجز دائماً عن الوصول الى مرتبة تشابه المرتبة التي تعمل فيها الشعارات والطقوس في المجتمع البدائي . فهي تقتصر في عملها على جزء من المجتمع فقط ، ومشاركة القسم الأكبر من المشتركين تكون في الواقع مشاركة نظارة ، أو مشاركة خارجية ، يحول دونها ودون المشاركة الديناميكية البدائية تعقد المجتمع وانتشار النقد عند الأفراد .

*

ان الأسباب التي ترجع اليها هذه الخاصة في الايديولوجية الانقلابية عديدة يمكن إيجاز أهمها بما يلي :

تعود أولاً الى تعقيد الوضع الانساني تعقيداً ينوء به أكبر المفكرين والفلاسفة ، فكيف بالرجل العادي ... تعجز الأفكار عن وصف هذا الوضع ، فلهذا نرى الفرد يخرج من هذه الصعوبة ويجد لها حلاً في شعارات مبسطة تقنع أمامه السر . النظر الى الواقع وترجمته عن طريق أفكار ونظريات مجردة أمر صعب المنال ، لأنه يفرض على الفرد درجة من الوعي لا تتحقق إلا لعدد قليل بين الناس . وهو وعي متعب ينوء ، حتى هذا القليل من الناس ، به ، مما يجعل الانسان يهرب من الامر فيجسد الأفكار والمبادئ في أشياء وطقوس وشعارات حسية ، لأنها لا تحتاج آنذاك الى أكثر من الحواس كي يأخذ الفرد علماً بها أو

كي تصبح حاضرة في ذهنه لا يحتاج تلسم لها، بكلمة أخرى، لدرجة من الوعي أو تركيز على الوعي. عبّر كوكنو عن ذلك عندما وصف الحقيقة، فقال « بأنها عارية جداً، ولهذا يجب أن نضع عليها لباساً جزئياً، على الأقل، كي يسي بإمكانها ان تجذب أو تجرّس الناس » .

نقبل العقول العادية دائماً الى الايمان بأن هناك حلولاً بسيطة للمشاكل التي تعانها، فهي تحتاج إذن تلك الشعارات العامة في تفسير الحياة . أما العقول التي تحس وتعي تعقيد الأشياء، فإنها تمعّج عادة عن معاناة التعقيد بشكل مستمر فتقبل هي الأخرى على التفسير المبسطة وتعتمد عليها . انها أمزجة تحس، كماملت، باختناق وخوف فظيع من تعدد أوجه الوجود، ومن تعدد الحلول والاعتبارات التي يتميز بها أي وضع من الأوضاع التي نواجهها، فتحاول أن تتجاوز الوضع في الكشف عما يمكن أن يميزه من ترابط . الادوار الانقلابية الكبرى أدوار تتميز بهذا الطابع المبسط، بهذا الشوق الى تبسيط وتوضيح الأشياء وتجريدها من تعقيدها . فعندما يكتب جون تولاند في القرن الثامن عشر بأن « البساطة هي أشرف زينة في الحقيقة »، يعبر ليس فقط عن الاتجاه العقلاني الانقلابي آنذاك، بل عن كل ايدولوجية انقلابية . ليست « البساطة » زينة فقط، بل هي، في الواقع، خاصة ضرورية في كل ايدولوجية انقلابية وفي تحولها الثوري الجماهيري .

كتب هربرت سبنسر بأن معظم الناس لا يستطيعون ادراك أكثر من فكرة واحدة في وقت واحد . يتضح ذلك جلياً في ميل الناس، الذي يطالعنا في كل مكان، الى ارجاع أحداث معقدة تعقيداً كبيراً، لا الى أسباب عديدة معقدة، بل الى سبب واحد . يتفرع من هذا الميل موقف آخر ألا وهو ارجاع جميع القضايا والمشاكل التي يواجهها الناس الى موقفين عامين متناقضين، يقوم دور الشعارات بالتعبير عنها .

فأمام ألغاز وقضايا الحياة أو تعقيداتها، وأمام عناصرها التي لا تقع تحت

حصر يحاول الانسان ان يحقق دوماً انسحابه الى نقطة واحدة معينة محوره من التعقيد ذاك وتبسط الحياة أمامه . كانت جميع الايديولوجيات الانقلابية التي عاناها الانسان تحاول تحقيق هذا القصد ، فتضعه في عالم جديد مبسط ، واضح ، ثابت يرجع بمجوده ووضوحه الى بساطته ذاتها . الانسان الذي يجد نفسه دائماً ضائعاً في تعقيدات الحياة واسرارها يحاول أن ينبجو بنفسه بتبسيط الاشياء ، واحاطتها ببساطة عقائدية واضحة ، او كما كتب إي جاسا ، يرجوع عام الى وضع عاري ، الى وضع يحرر الانسان فيه نفسه من تعقيدات الحياة التي ، كلما نمت وتقدمت ، ازداد نطاق امكاناتها ، فيزداد تعقيداً ، وبالتالي يزداد قلق وألم الانسان . ان صوت المسيح ، عندما يقول : « الحقيقة الحقيقية » أقول لكم ان هناك شيئاً واحداً ضرورياً » ، أو صوت بولس عندما يقول : « أن الانسان يضيع في القانون ، ولذلك يجب ان يزول القانون ، لان هناك شيئاً واحداً يحتاجه الانسان هو الايمان ، وان الايمان وحده كافٍ » ، أو صوت لوتر يردّد ضرورة التركيز على الايمان فقط ، أو صوت محمد يعلن حقيقة الإسلام بالاعتراف البسيط بأن « لا إله إلا الله وبأن محمداً رسول الله » ، أو صوت كونفشيوس يعلن العلاقات الخمس الأساسية ، أو صوت ماركس يعلن الصراع الطبقي الخ ... هذه الأصوات هي نتائج منطقية أو تعابير طبيعية للايديولوجية الانقلابية التي تحاول تبسيط الأشياء الذي هو من أكثر الأشياء ايجابية بين النتائج التي تولدها المراحل الثورية الانتقالية .

ازدادت هذه الحاجة الى تبسيط الأشياء في العصر الحديث ، بزيادة التعقيد الذي يسود حضارته . يؤكد الناس او يصادقون على ما يدركونه ، أو بالأحرى ، ما يظهر أنهم يدركونه . ولكن بما أن إغناء الادراك يعني جهداً فكرياً مستمراً ، وبما أن الجماهير لا تقوم بهذا الجهد المستمر في التنشيف الذاتي ، وبما أن الواقع الاجتماعي الحضاري العام مُتعب جداً بما ينطوي عليه من تعقيد ، فإن الجماهير تحتاج الى وسيلة بسيطة في تحقيق ارتباطها . وبما أن تعقد الواقع الحضاري يزداد ويتضاعف باستمرار ، فإن ادراك الجماهير يضعف وينكس

باستمرار ، وبذلك تتضاعف الحاجة الى تبسيط علاقات ارتباطها السياسي والعقائدي .

ولدت الحضارة الحديثة بإطراد تعقيدها تدرراً شاملاً يسود العالم الخارجي ، كان ذا نتائج بعيدة بلورت ، في الواقع ، وفي أشكال وصور جديدة ، مناحي النشاط الانساني وقواعد سلوك الانسان . ففي نطاق العلم والمعرفة ذاته نرى مثلاً ، أنه يعبر عن ذاته في تحول العلم والمعرفة الى تأكيد على الوقائع الصغيرة المنفصلة ، كبير دون اهتمام بالعلاقات الناشئة بينها ، ودون ميل الى تجاوزها الى صورة تجمعها ، ودون ترجمتها أو تفسيرها .

يزيد تعقيد التركيب الحضاري من فقر وبؤس وانكماش نضوج الجماهير السياسي والفكري ، لأنه يعني صعوبة أكبر في ادراك عناصره . ولكن ، بما أن الحاجة الى هذا الادراك لا تتغير ، بل تستمر في وجودها ، فإن الحاجة الى تبسيط التركيب تزداد ، وبذلك يزداد التبسيط . الخوف الذي تثيره علاقات التركيب الحضاري الحديث قوي لدرجة أصبح فيها الموت الفكري والجمود أكثر جاذبية من الحياة ومن الوعي . ادراك ما يحيطنا يعني تفسير جميع القوى التي تدخل في الموضوع ، واعلان الاسباب البعيدة والقريبة لهذا الواقع ، وايضاح العوامل التي تقف وراءه ؛ ذلك يعني نضوجاً فكرياً سياسياً اجتماعياً اقتصادياً لا يمكن للفرد العادي أن يتوصل اليه . فهو يحتاج الى التبسيط والتزديد المستمر لا الى التحليلات الاجتماعية الفكرية ، وكلما ازداد تعقد الحضارة ازداد انفتاحه للتبسيط . يحتاج الناس ، من ناحية عامة ، الى الايمان المطلق بالحركة الانقلابية كي يعطونها الزخم الذي تحتاجه ، لا الى علامات الاستهتام ، وعرض نقاط الضعف والقوة والمقارنة بينها . لا يقود هكذا أمر الى أية فائدة ، بل يلغي كفاءة الحركة على خدمة الجماهير . اللغة الوحيدة التي يفهمها الفرد العادي هي اللغة المبسطة ، لغة الشعارات ، وعندما يدور الحديث حول تعقيد القوى والعناصر التي تدخل في أي عمل ثوري ، فإن الجماهير تزداد بلبلة وفوضى ، وبذلك تحوّن الحركة قضيتها ، لانهم يقبلون عليها

حباً بالخروج من البلبلة والفوضى . يعتبر القول الذي نسمعه عن لسان المسيح والذي يقول : « ليكن كلامكم نعم نعم أو لا لا ، لأن كل ما يزيد يأتي من الشيطان » ، تعبيراً صادقاً صريحاً عن تلك الناحية .

وصف كامرلنج الحضارة الآلية الحديثة ، « بحضارة السهولة » . تلك خاصة زادت كثيراً من أهمية الشعارات والتبسيط ، لأنها عوّدت الفرد الحضاري الحديث أن يتبع الخط الأكثر سهولة . فكانت النتيجة أن نفسية هذا الفرد أصبحت عاجزة ، الى حد بعيد ، عن النظر الى أي شيء خارج منظار أبيض أو أسود . أُنذر بركهاردت ، وكان قد بلغ الرابعة والثلاثين ، معاصريه في القرن التاسع عشر ، بقرب ظهور ما أسماه « المبسطين الهائلين » . وإني شخصياً أتساءل عما يكون عليه موقف بركهاردت ، لو انه استطاع أن يتنبأ بجميع وسائل الدعاية الحديثة ، التي خططها القرن العشرين ، على يد حركات « التبسيط » فيه . لا ترجع « المخاطر » التي تكلم عنها بركهاردت الى ظهور نوع جديد من المبسطين ، بل الى ظهور وسائل جديدة في خدمة التبسيط ، والى نشوء وضع جماهيري لم يشاهد التاريخ شيئاً يماثله امتداداً وعمقاً .

تتركز الحضارة الحديثة على العمل الآلي ، وكلما ازداد انغماس الفرد في العمل ازدادت حاجته الى المبهجات من الخارج . فالأفراد المتعبون المثقلون يفتشون ، بشكل طبيعي ، عن نوع من اللهو يوفر لهم الحد الأعلى من المشاعر ، عن طريق حد أدنى من الجهد الشخصي . هكذا يتركز جهد العالم الجديد على ملء الفراغ الذي يحس به الانسان الحديث . فيوفر له شق أشكال الاستمتاع الرخيص ، الذي يمتعه مخرجاً أو منفذاً لمواطنه المكبوتة . يتضح الأمر بجلاء تام ، ولكن ما لا يزال غير واضح تماماً هو نشوء هذه المظاهر نتيجة لسيادة نفسية الانسان الجماهيري على الحياة الحضارية الحديثة . تحول الانسان تحت وطأة الازمات وتأثيرها الى الحركات الانقلابية ، يحد في عنفها وفي مذهبها منفذاً من الصحراء الجرداء التي وجد نفسه فيها . يقابل ازدياد تعقيد التركيب الحضاري ازدياد

ميل الفرد في مسلكه الايديولوجي الى تجاهل علامات الاستفهام والشك والتفصيلات ، والى التمسك بصورة بدائية بسيطة لا تعرف سوى طابعين ، طابع نقي صافي ، وطابع أسود حالك .

ان الاعتماد على الشعارات أمر لا مهرب منه ولا مفر ، مهما أثارنا ذلك من فاحية فكرية وإنسانية محضة . فحركة « انقلابية » تهمل الأمر هي حركة فاشلة ، أو بالأحرى لا تكون انقلابية . وعلى كل حال ، إن اللجوء الى الشعارات في ضبط ادراك الجماهير وإرشادها أمر يلزم تجاربنا اليومية ، وهو خير أو شر بالنسبة الى الاهداف التي يخدمها ويحاول تحقيقها . ولهذا ففي أي حكم نمطية لهذه الظاهرة يجب ان ندين دائماً المقاصد التي تسمى من وراءها . فليس هناك في التاريخ حقائق مستقلة مجردة . الحقيقة هي ما يفيد الإنسان والانسانية ، وفي الايديولوجية الانقلابية . لا تكون الحقيقة في هذا الصدد مدركات مجردة ، بل مؤثرة في نفسية الجماهير وتركيبها الفكري بشكل يساعد على حل المشاكل التي تعترضها .

*

انطواء الايديولوجية على شيء من الاتهام يسود مضمونها هو من الأسباب التي تفسر الخاصة تلك أيضاً . ولكن ، بما ان هذه الايديولوجية تحاول ان تركز كقاعدة لمجتمع جديد ، تجد نفسها مدفوعة الى تحقيق وضوح تام حول طبيعتها ومعناها ، لأن الحركة تعجز بدونه عن أن تحقق التجانس الذاتي أو أن تكسب ولاء الجماهير واندفاعها . الشعارات الحسية هي من أهم وسائل الايديولوجية في تحقيق قصدها . ذكر راشلينج في كتابه « هتلر قال لي .. » أن جواب هتلر ، عندما سئل إن كان يرى من الضروري إزالة اليهود كان : « كلا ! بل يجب أن نخترعهم . فمن الضروري أن يكون للحركة عدو حسي ملموس ، لا عدواً مجرداً فقط » .

أكد سوريل كثيراً على هذه الناحية . وحاول ان يبين بأن الشعارات المثيرة ، لا النظريات المجردة ، هي التي تحرر الجماهير الجامدة في حركة

اندفاع مركزة . اننا نراه ، في دراسته حول الاشتراكية ، يلاحظ أنه من الضروري اطراح كل فكرة تريد تحويلها الى علم ، وتحديدتها من جديد « كشرع اجتماعي » . فاركس ، في رأيه ، كان يشتغل بالرموز دون أن ينتبه لذلك ، وقد عبّر عن فكره بمبارات مختصرة رمزية تتجه الى العواطف وتثيرها . كان من العبث إذن الشكوى أو التذمر ، كما يفعل أكثر الماركسيين ، عندما نقشل الرموز في مواجهة مشاكل وأوضاع فردية معينة لا تنطبق عليها أو تفسرها ، مما لا يشكل القضية الأساسية في الماركسية ، فالقضية هي أن نفهم ما يحرك الناس بالفعل لتحقيق أحداث التاريخ الكبرى .

إن أهمية الدور الذي تلعبه الشعارات في الايديولوجيات الانفلاقية جعلت هوفر يؤكد بحق ، في دراسته عن الحركات الشعبية الثورية ، بأن باستطاعتها أن تنتشر بدون الايمان بالله ، ولكنها لا تستطيع ذلك أبداً بدون الايمان بشيطان ، لأن درجة قوتها ترتبط عادة بدرجة حسية وحياة شيطانها ؛ ويرى أيضاً أن من أهم عناصر الضعف في حركة شان كاي شك مثلاً كان فشل الحركة باقامة شيطان جديد مكان الشيطان الياباني بعد اندحار اليابان . فالجنرال الطموح البسيط الفكر لم يعرف أنه لم يكن سبب توليد الحماسة والوحدة والتضحية في الجماهير الصينية ، بل كان « الشيطان » الياباني السبب الاول .

كشفت السيكلوجيا الحديثة عما ينطوي عليه العقل من ميل الى رفض الواقع ورفض رؤيته . فالبصر يمر بأحداث خارجية دون ان يراها عندما لا يريد العقل تأكيد حدوثها ، ومن ثم يحمل التبريرات والتصورات التي تدعم هذا الرفض . اننا نرى مثلاً واضحاً على ذلك في انتشار مرض الشيزوفرينيا انتشاراً واسعاً في الحضارة الحديثة ، مما يجعلنا نرى بوضوح كيف أن باستطاعة العقل أن ينسحب الى دنيا الخيال عندما يعاني خوفاً من الحياة اليومية . ميل الانسان ميلاً عميقاً الى اتباع الطريق الأسهل في حياته ، فكسله ومقاومته المعنوية للجهد الفكري يجعلانه منفتحاً أمام تثقيف الشعارات ونوع السلوك الذي تفرضه .

خلقت السيكلوجيا الاجتماعية في أميركا وانكلترا لهذه الظاهرة عبارة يمكن ترجمتها به «تجارب عن طريق الاغارة» (Vicarious experiences) . تحمل الشعارات آنثذ مهمة التعبير عن أوضاع عاطفية لا واعية . فبا أن أكثوية الناس الذين يستخدمونها لا يعرفون حتى جذورها اللفظية أو أي اتجاه فكري يتقدمها أو يرافقها ، يصبح من السهل أن يركزوا فيها المعنى الذي يقابل الوضع الشعوري الذي يعانونه ، أي الحاجة الى صور مريحة أو مخيفة . لذلك بنشأ الكثير من الصراع العقائدي ، في الواقع ، حول الشعارات تلك .

توضح لنا أية دراسة عابرة للحياة السياسية العادية أن شعارات مختلف الجماعات والأحزاب هي دون معنى ، ومليشة بالمتناقضات ، وأن قبولها على الرغم من ذلك يعود لحاجات وقوى نفسية اجتماعية تجعل الناس يصورونها كما يريدون أن يروها . بتين سورمان أرنولد في دراسته الموفقة عن فولكلور رأس المال السهولة الكبرى التي يحياها الناس متناقضات يومية دون أن يشعروا بها ، وكيف أن الحياة السياسية تكن في هذه المتناقضات وكيف أن الأكاذيب والأوهام ضرورية لدعم حياة الافراد والنظم .

ولعل أهم الاسباب التي تكن وراء هذه الخاصة ، خاصة الشعارات في الايديولوجية الانقلابية ، ترجع الى قاعدتها الجماهيرية الشعبية . ان تاريخ الحركات الانقلابية يدل بوضوح تام على ان الجماهير كانت تمثل دائماً وبشكل مستمر ، أكبر قوة شعورية لاواعية في التاريخ ، وأن الايديولوجيات الانقلابية ، في تحولها الانقلابي ، كانت دائماً تعتمد قسراً وضرورة على الجماهير . هذا الاعتماد الذي يستحيل على الايديولوجية أن تتحول انقلابياً دونة يفرض عليها استخدام الشعارات والرموز . لهذا نرى ان الايديولوجيات التي لم تعتمد على الجماهير أو لم تستطع ان تكسب ولاها ، من افلاطون الى كونت وفوريه وأوين والسان سيمونين ، قد فشلت في تحقيق ما تنشد من تحول ثوري ، لأن التحول يستحيل على طريقة افلاطون أو سقراط . تستطيع الجماهير ان ترى

كلمات واشخاصاً يحسدون الكلمات ، ولكنها لا تستطيع ان ترى نظريات أو ان تدرك مبادئ مجردة .

تحتاج الايديولوجية الانقلابية الى فعالية الجماهير ؛ وفعالية الجماهير ممكنة لأنها ، في تفسير سلسلة طويلة من المفكرين ابتداء من دوستوفسكي ، جاهلة ومحدودة الفكر ، وهو ما يجعلها تركز على اسباب وعوامل مباشرة ثانوية ، بدلاً من التطلع الى اسباب الاشياء والمظاهر الاولى ، وبذلك تقتنع سريعاً بانها قد لقيت قاعدة مطلقة لسلوكها . فهي تحتاج دائماً الى رموز يمكن ادراكها مباشرة بدون وساطة الفكر . فكلما اتسعت القاعدة الجماهيرية ازدادت الحاجة الى الشعارات ، لأن المستوى الفكري يهبط بالنسبة لاتساع القاعدة . تنتشر المذاهب وتنتقل عن طريق الإيحاء والعدوى ، والترديد والتلقين ، لا عن طريق الفكر او العقل . كان سقراط يقول انه قد يكون الحدادون والنجارون والسكافون مهرة في حرفهم ، ولكن أكثريتهم ذات نفوس ساكنة ، فهم لا يعرفون ما هو الجمال او الخير او العدالة .

بسبب هذه القاعدة ، تستخدم كل ايديولوجية انقلابية مجموعة معينة من الرموز والشعارات الاساسية تعبر بها عن ذاتها وتحمل صوتها الى الناس تتشف أذهانهم به . يذكر كوستلر كيف انه ، تبعاً للكلمات والشعارات التي كانوا يستخدمونها أثناء محاوراتهم ، كان يمكن الكشف مباشرة عن الفئات التروتسكية ، البلانكية ، الاصلاحية الخ ... وكيف ان الشيوعيين أنفسهم كانوا يكشفون عن ذاتهم امام الجستابو عن طريق بعض الكلمات التي كانوا يستعملونها .

لا تفتح نفسية الجماهير لافكار ومبادئ نصفية ، لتسوية او مساومة ، وبالتالي فهي وحدها تستطيع ان تدعم وتحقق مبدأ انقلابياً جديداً . ففي هذه النفسية إما ان تكون عدواً وإما ان تكون صديقاً ، ولكن يستحيل عليك ان تكون متفرجاً . فهي لا تعرف سوى الابطال والخنونة ، فإما ان

تقدس واما أن نعلن ، ومن ليس معها فهو ضدها ، فتحاربه او تزله او تحاول
تطهير الارض منه .

تلجأ الجماهير الى خيالاتها وتصوراتها في أشكال إيمانها وولائها ، وهي بعيدة
عن الاعتماد على وقائع تجاربها وخبرتها ، لأن ذلك يعني تحري الوقائع
والتجارب . إنها تعتمد على خيالها وتعطي ولأهها لصور شاملة تلي حاجتها
الى الحلول النهائية الموحدة ، لا للوقائع ، بل لوحدة وشمول النظام الذي
تبشر به الايديولوجية الانقلابية . التكرار المستمر الذي أكد أهميته جميع
الذين شغلوا انفسهم بقضايا الحركات الثورية ، شرط أساسي في كسب ولاء
الجماهير وإيمانها ، لا بسبب ضعف الذاكرة أو خاصة النقد فقط عند الجماهير ،
بل بسبب شوقها الى الانسجام والوحدة والاطلاق في الايديولوجية او النظام
الذي تريده .

لذا ، كان الخطباء يؤثرون بطريقة مباشرة في الحركات الانقلابية ، لانهم
هم الذين كانوا ينقلون الايديولوجية الى الجماهير ، وهم الذين كانوا يحولونها الى
شعارات تستسيغها . فالخطباء الذين يحملون الايديولوجية يجذبون الناس اليها بسحر
صوتهم وإيمانهم وحاستهم وشخصيتهم الفذة . تشع خطبهم التي تعبر عن هذه
الميزات وتحملها الى اعماق الجماهير ، وتنعكس فيها ، وبذلك تحولها . يعطي
المفكر التبرير النظري والفلسفة التي تنبثق منها الحركة ، وبذلك يتقف أقلية
انقلابية تقودها . ولكن الجماهير ، وهي عماد الحركة النفسي ومصدر ما
تحتاجه من زخم وحياة وحيوية واندفاع ، لا تقرأ الكتب ، ولا تقتبس
فلسفتها في الحياة من الكتب ، فهي تحتاج اذن الى الخطباء الذين يبسطون
وينقلون الفلسفة اليها . تبرز هنا أهمية الشعارات ، لانها طريق التبسيط الذي
يصل بين الجماهير وبين الايديولوجية .

قابلية الادراك في الجماهير محدودة جداً ، والافتتاح الفكري فيها معدوم ،
وهي تتميز ببيل الى النسيان شديد ؛ كلها صفات تفرض على كل ايديولوجية

انقلابية ان تنظم ذاتها في كمية من النقاط الاساسية تحملها الى الجماهير بشكل شعارات مبسطة أو صور حية وترددها دائماً وابتداءً بإيمان وشدة ، الى ان يُدرك آخر فرد فيها ما تعنيه الحركة وما تريده وما ترمي اليه .

في قصة ولز « الانسان غير المنظور » ، نرى ان بطل القصة يبقى مخفياً عن النظر طالماً هو غار ، ولكنه ما ان يضع ثيابه عليه حتى يجعل الناس يرونه ويعرفونه . يحدث الشيء ذاته في قضية المبادئ والأفكار المجردة . فالفرد العادي يعجز عن رؤيتها ، ولكنه يتمكن من ذلك عندما تلبس لباساً حسيّاً اي عندما تتحول الى شعارات .

يمثل شامبيتر على هذه الناحية بقوله : ان اي محام او سياسي قد يغير تمام المعرفة ان أية دعوة حية نشيطة الى وقائع يومية مألوفة تساعد ، الى أبعد حد ، في اقناع القضاة او البرلمان بأي إطار نظري يحوطها به . تعتمد جميع الايديولوجيات الانقلابية ، واعية او لا واعية ، على هذه الظاهرة ، ونجاحها في هذا الشأن يعود الى وضوح خطوطها الاولى لأي فرد كان ، بينما يتطلب ادراكها ادراكاً تاماً دراسة عميقة ويقتصر على نخبة ضئيلة .

*

لهذه الأسباب ، تحتاج الايديولوجية الانقلابية دائماً الى نخبة انقلابية تتمثل على الاخص في حزب انقلابي ، تكون على بينة من التاريخ ، من مجاريه ، من سننه ، في المرحلة الانتقالية الثورية التي تعانها وتكشف عن منطقها والقوى العاملة فيها . وعلى ضوء ذلك تخطط تخطيطاً ثورياً شاملاً ينقل الايديولوجية الى الواقع . فبدون النخبة ونظامها يتبخر نشاط الجماهير سريعاً .

لم تقرأ الجماهير فولتير أو روسو أو الانسكلوبيديين ، كما لم تقرأ ماركس ولينين ، ولكنها كانت في وضعية ثورية عبّرت عنها وبلورتها أقلية أو نخبة انقلابية استطاعت أن تتصل بها ، أن تتجاوب معها ، أن تكسب ولاءها بشعارات محكمة .

تزال الوضعية الثورية الجماهير أولاً عن الطبقات الحاكمة ، وتقيم هوة

سحيفة بينها وبينهم ، ثم تدفعهم في صراع توجهه النخبة الانقلابية وتضبطه وتفزيه ، وتصل بينها وبينهم عن طريق شعارات تجسد وتعبر عن جميع ما تعانيه من تدمير ومن آمال ، من حقد ومن أهواء ؛ وهي إن استطاعت أن تحررها وأن تجعلها طوع ارادتها فلأنها تستطيع أن تعبر عن أشواقها ومنازعتها ، أن تتجه الى مشاعرها وعواطفها ، أن تكشف عن امكاناتها الصراعية بتدمير الاقداس التي كانت تكتبها .

نجد هنا الاسباب الاولى التي تجعل كل حركة انقلابية كبرى تقترن باسم انقلابي ما أو زعيم كبير ، أو بضعة قادة وزعماء مركز عليهم ما يمكنها من ولاء . تحتاج الجماهير أن تصور وأن تلمس بقوة ووضوح جميع ما تشعر به وما تريده ، أن توفق الى سلوك واضح معين ، وأن تضع نصب أعينها قصداً جليلاً للبلس فيه أو غموض . كل ذلك توفره لها شخصية القائد أو الزعيم الكبير . فالجماهير لا تستطيع أن تبني ثورتها في وعي يؤدي الى ولاء للإيديولوجية الانقلابية ، لأن ذلك يفترض درجة من التجريد والتفكير لا تتميز بها . ان الشعارات وان كانت حسية بسيطة مبسطة ، فإنها لا تزال مادة دون حياة . لذا ، فهي - أي الجماهير - تحتاج الى شخصية القائد الكبير يعطيها في سلوكه صورة حية ، صورة ايدولوجية من لحم ودم ، يوحى الايمان بها ، ويؤكد هذا الايمان ، ويعين لها الطريق ويعلن لها ماذا يجب أن تفعل .

الايدولوجية الانقلابية هي ايدولوجية « معصومة » ، تنزع بطبيعتها هذه الى كائن معصوم . تحتاج كل حركة انقلابية الى فوزده ، الى دوتشي ، الى فوهرر ، الى رسول ...

لا تقتصر الوضعية الثورية الناجحة التي تقود الى قيام ايدولوجية انقلابية على أزمات اقتصادية سياسية ، بل تفرض بروز أزمة نفسية عميقة الجذور . ولدت الاوضاع الاقتصادية السياسية ، مئات المرات في التاريخ ، استعداداً للثورة ، ولكن الثورة لم تحدث ، لأنها كانت تحتاج الى الازمة النفسية تراقها .

ليست الانقلابات الكبرى نتيجة اضطراب اجتماعي اقتصادي فقط ، بل نتيجة تأزمات وجدانية واضطرابات نفسية تحتاج الى غضب ، وحنق ، وخيال ، وتصميم ، وشخصيات قوية تشعر باختناق نفسي في الوضع السائد فتحاول تحطيمه .

شاهد القرن الثامن عشر مئات من المفكرين الثوريين وعانى من فكرهم الثوري ، ولكن الكشف عن عمق ، وشمول ، وحدة المزاج الثوري آنذاك يفرض الرجوع الى روسو ، أب الثورة الفرنسية . فشخصيته الثورية هيأت للثورة وسمتها بطابعها . ثم ان الثورة ذاتها قامت وتبلورت في زعامات ثورية يستحيل دونها ادراك الثورة ذاتها . كانت روحها روح دي مولان ، ودانتون ، ومارا ، وإبرت ، وعلى الاخص ، روح روبيسبير وسان جوست .

يستحيل ادراك الثورة البروتستانتية ايضاً دون ادراك شخصية لوثر ، التي توفر لنا مثلاً حياً عن ضرورة الشخصية او الزعامة الثورية . عيّرت مختلف الطوائف الدينية ، في انشقاقها عن الكنيسة وتمرداها ، عن الظاهرة ذاتها ؛ كانت كل منها تقدر بعض القادة وتجد فيها رمزاً لها . كان الكثير منها يُدعى باسماء مؤسسيها ، فمن بولس ، الى هوس ومونازر ، الى لينين وهتلر... تمطينا التجارب الثورية الكبرى صورة واضحة كل الوضوح عن أهمية الشخصية أو الزعامة الثورية في النجاح الانقلاب وتكثيف ابعاده الانقلابية .

انتهت الحركات الاشتراكية الديمقراطية والشيوعية ، وكلها ظهرت وهي تنكر الزعامة الفردية ، وتنادي بأولوية الحركة أو الحزب ، وتبشر بقيادة جماعية وديمقراطية ، في الشيء ذاته ، فاقامت لذاتها زعامات مقدسة ، ركزت نفسها على محورها ، ولقّبت بأسمائها .

يكشف تاريخ الاحزاب والحركات البورجوازية لنا انها تقتدر دائماً باسم رجل او قائد كبير يسبغ عليها نوعاً من الرعاية والحماية . يذكر ميشالز مثلاً ان المجلس الوطني في بروسيا عام ١٩٥٥ كان يتألف من عدد كبير من المجموعات

السياسية وكل منها معروفة باسم قائدها .

لم تخرج الاحزاب الاشتراكية عن هذه القاعدة البورجوازية ، وكانت تقرن عادة اسمها باسم قائد يقف رمزاً لها ، وكأنها تريد ان تعلن بأنها 'ملك خاص له . ففي ابتداء الحركة الاشتراكية في المانيا ، كانت المجموعتان اللتان تتنافسان في كسب العمال ، الماركسيون واللاساليون ، تدعيان باسم المؤسسين ، ماركس ولسامال .

وفي فرنسا ، كانت الحركة الاشتراكية العامة تنقسم الى برويست ، وألثومانيست ، وبلانكيست ، وجاديست ، وجواريست ، نسبة للقادة والمؤسسين .

لا شك ان هؤلاء القادة الكبار كانوا يتزعمون هذه الحركات لأنهم جسدوا مثل وقيم الحركة الاشتراكية الثورية آنذاك ، ولكن بما لا شك فيه ايضاً ، ان هذه التسميات تعلن بوضوح عن حاجة الجماهير النفسية الى رمز مادي حسي يجسد هذه المثل والقيم ، يضيف عليها ولاءها وحماستها الدينية .

يشبه الحزب السياسي في هذا المجال ، المنظمة أو الرهينة الدينية ، لان الفرد الذي ينتمي الى حزب سياسي يعمل على طريقة الرهبان في العصور الوسطى ، في تركيز الولاء على المؤسس والقائد .

كان الرهبان في العصور الوسطى يعلنون عن ولائهم وإخلاصهم للمؤسس الرهينة التي ينتمون اليها باتخاذ اسمه اسماً للرهينة . فالفرنسيكان ، والدومينكان ، والاوچستينيون ، والبييدكتيون ، يعطوننا مثلاً واضحاً عن ذلك .

كانت الطوائف الدينية المختلفة تتبع أيضاً التقليد نفسه فتدعى بأسماء مؤسسها . فاللوثريون يرجعون الى لوتر والكالفينيون الى كالفن ، والزوينجليون الى زوينجلي ، والمانيون الى مانو سيمونس ، والهوتاريون الى هوتز ، والبراونيون الى براون ، والبارثيون الى بارو ، والسوسينيون الى سوسينوس ، والهوسيون

الى هوس ، والشفانكفلدريون الى شفانكفلدريز .

كتب توريز ، الامين العام للحزب الشيوعي الفرنسي ، مرة بأن طبقة العمال لا تتفتح للشر الذي يسود الطبقات الوسطى الصغرى ، وهو الامتناع عن الاعتراف بدور الأفراد . فواقعية العمال الطبيعية تلاحظ الفرد وراء العمل ، وتطبيع الفرد وليس لقبه ، وتؤمن بالميزات الشخصية بدلاً من المراتب . الايمان بالنظم يعتمد على درجة معينة من الثقافة المجردة وعلى احترام للشكل واللقاب ، وهي صفة تميز الطبقات الوسطى .

ولكن الاحزاب الشيوعية والاشتراكية كانت قد نشأت ضد عبادة الشخصية أو «الشخصنة» . كانت زعامة ستالين مثلاً نوعاً من العبادة . كان لقبه فوزد وهي كلمة تعادل كلمة فوهرر في الالمانية ، ودوتشي في الايطالية . قال وولف في وصفه لزعامة ستالين بأن الفوزد كان أقوى من القيصر في أوجه ، ومن هتار في مجده ، الكائن الحي الذي يرجع اليه كل شكل من أشكال الولاء ، الكائن الذي يجب على الجميع أن يؤمنوا به وأن يعبده ويحبه ، الكائن الذي لا يوجد أحد يستطيع أن يشبهه . كان ستالين يسمح بتقديس وعبادة الاموات فقط ، فكان هناك عبادة جانبية لماركس وأنجلز ولينين ؛ مكائهم جميعاً كانت تفوق مكانة أقدس الأنبياء والرسول وتضاهي مكانة الآلهة نفسها في أنفس الأتباع .

فمنذما نجد حركات دينية كحركات الانشقاق والتمرد المسيحية تظهر باسم المحبة والاخوة والمساواة والوحدة المسيحية ، ضد استبداد وأوتوقراطية الكنيسة الكاثوليكية والنظام السياسي الاقطاعي السائد ، تنتهي في سلطة تامة تسودها وتسلم أمرها لزعماء وقادة مطلقي الارادة والكلمة في قيادتها ، وعندما تقوم حركات اشتراكية ديمقراطية وشيوعية ثورية باسم الديمقراطية الصحيحة والحرية الاصلية والمساواة الحقة ، تريد ترسيخ ديمقراطية وحرية الجماهير الشعبية ومساواتها ، وتحاول ان تلغي ما تسميه بتجربة وديمقراطية ومساواة النظام البورجوازي الشكلية ؛ ولكنها تقيم على الرغم من مقاصدها أشكال سلطة

ومراتب سياسية أقوى وأشد حدة من سابقتها ، فان ذلك كله يعني أن هناك سنة أو سنتاً اجتماعية نفسية تفرض ذاتها وتقود الحركات الثورية نحو هذه النتيجة . إن تفسير هذه الظاهرة بارجاعها الى انتهازية أو سوء نية القادة تفسير بالغ في السذاجة ، فهي ظاهرة عامة تشمل جميع الحركات ولا تقتصر على بعضها . تدل التجارب الثورية بوضوح وجلاء على أنه بقدر ما تزداد ثورية الحركة وتلتسع قاعدتها الشعبية ، تزداد وتتسع أشكال السلطة الجديدة تركزاً وأهمية وقداسة . فقيام زعامة أو زعامات كبيرة ، والتركز عليها والاعتراف والاتجاه بها تشكل إذن خاصة أولى من خصائص الايدولوجية الانتقالية في التعبيرها عن ذاتها . يعني اتساع القاعدة الشعبية ان الحركة الانتقالية تجد ذاتها مدفوعة أكثر وبشكل أكبر الى رموز تزداد حسية ، وهذا يعني الزعامة الفردية ؛ واتساع ثورتها يعني اتساع أزمة الوضعية الانتقالية التي تقوم فيها ، وعمق الازمات والصعاب التي تواجهها في معالجة الوضعية الانتقالية وفي تحقيق الخروج الى مجتمع جديد .

وذلك يقود ، بشكل آلي ، الى تركيز أشد واكبر للسلطة ، وهذا بدوره يقود الى الزعامة الفردية وتقديس الزعامة . لذلك ، لم يكن غريباً ان تنتهي الحركات الثورية رغم مقاصدها ونياتها ، الى نتيجة عكسية . ثورية الحركة واتساع أساسها الشعبي هما المنصران اللذان يدفعانها الى هاته النتيجة . وهنا نجد السنة النفسية الاجتماعية التي تفرض ذاتها وتفسر الظاهرة التي تعود اليها وليس الى تأمر او انتهازية او حب الاثرة والاستبداد كما يزعم بعض المفكرين في تفسير ساذج . يزيد اتساع وشمول الاساس الشعبي من أولوية ومكانة ودور النفسية الشعبية ، اي من دور الرموز والصور المادية في التعبير عن الحركة . وعمق ثورية الحركة ، فهو يعبر عن عمق أزمت وصعاب مرحلة الانتقال ويفرض قرارات سريعة ، ومواقف حاسمة ، وتصميماً حازماً ، وفعالية شديدة ، وحشد جميع القوى والامكانات في خدمة القصد ، وتوفير جميع الجهود والنشاطات وتوجيهها في أقرب الطرق لمعالجة الوضع . وكل منها

يقود في دياالكتيكه الخاص الى تركيز السلطة وتوحيدها بشدة وعنف ، أي الى الزعامة الفردية وقداستها . لذلك لم يعد من المبالغة القول بأن فقدان هذه الزعامة في حركة سياسية يدلّ على أنها غير ثورية أو انها غير متكاملة أو ناهية الثورية ، أو أنها قنشا في وضع سياسي اجتماعي جامد مستقر في أسسه العقائدية العامة ، أو وضع لا يعاني أزمات وصعاب مرحلة انتقالية .



يكشف ما تقدم من بحث ومن استقصاء لملاقسة الايديولوجية الانقلابية بقاعدتها الشعبية ، وأثر القاعدة فيها يميز الايديولوجية من اعتماد على الشعارات والرموز المادية الخ ... عن ناحية من أهم نواحي التجارب الثورية في التاريخ ، ازدادت أهمية في الدور الحضاري الحديث ، فأصبح الكشف عنها ضرورة أساسية في الكشف عن الديناميك الثوري في الايديولوجية الانقلابية .

لقد ذكرت في مكان سابق من هذه الدراسة أن الثورات السياسية الحديثة تتميز عن الثورات القديمة في أنها ، خلافاً للأولى ، تدعو الى فلسفة حياة جديدة ، وتحاول أن تقيم مجتمعاً جديداً يخلق الانسان من جديد . فهي ظاهرة ذات علاقة وثيقة باتساع الاساس الشعبي للانقلابات الحديثة اتساعاً كان ولا شك من الاسباب التي أدت إلى التحول فيها . تجدر الملاحظة الآن بأن هناك ظاهرة أخرى جديدة رافقت الانقلابات الحديثة واتساع القاعدة الشعبية فيها تتعلق بإعطاء ما تعارفنا على تسميته في العصر الحديث بالقضية الاجتماعية شكلاً جديداً كل الجدة . عرف العالم القديم المشكلة هذه وحاول تحليلها منذ افلاطون وارسطو ، فدرس علاقة النظم الاقتصادية بالنظم السياسية ، وعلاقة الثروة بالسلطة ، والحروب الطبقة ، ودور الفقراء والطبقات الدنيا في اشادة النظم الاستبدادية ، وعلاقة المصالح الشخصية والطبقية بالصراع السياسي . ولكن الفكر السياسي الاجتماعي كان يرى أن هذه الثورات لا يمكن أن تلغي المشكلة الاجتماعية ، لأن التفاوت الطبقي بين الاغنياء والفقراء ، هو تفاوت طبيعي متأصل في

التركيب السياسي الاجتماعي تأصل الحياة في التركيب العضوي . بدأت المشكلة الاجتماعية هذه تتسم بشكل ثوري جديد في العصر الحديث فقط ، عندما آمن الفكر الثوري بأن مشكلة الفقر ليست مشكلة طبيعية متأصلة في الوضع الاجتماعي ، وان التمييز بين القلّة الثرية والاكثريّة الفقيرة ، بين الحاكّين والمحكومين ليس تمييزاً حتمياً وخالداً .

رافقت الازمة هذه التحول الايديولوجي الثوري الحديث ، فصرت ترى المواقف الثورية تعلن ، لأول مرة ، عن امكان حل جميع القضايا الاجتماعية : - الغناء الفقر ، والجهل ، والمرض ، والاستغلال ، والاستثمار ، والتفاوت الاجتماعي ، وتحقيق المساواة العامة بين افراد المجتمع الواحد . فكرة المساواة كما نعرفها ، والقائلة بأن كل فرد يولد متساوياً مع الآخرين بمحض ولادته كإنسان ، كانت مجهولة تماماً في الثورات القديمة . كان لهذا الاتساع في القاعدة الشعبية أثر كبير في تركيب الايديولوجية الانقلابية ، وقد انعكس فيها بطرق عديدة .

اننا ابتداء من الانقلاب الفرنسي ، ومن باؤف ، في الانقلابات الحديثة ، نرى تقليداً وضاعاً مركزاً ، يمكن تسميته بالتقليد الشعبي الثوري ؛ وقد قدّس الجماهير الجاهلة غير المثقفة ، وأشاد بقواها الاخلاقية العليا ، ورأى فضيلتها في صفاتها العامة ، او امكاناتها ، وزعم انه وجد في بساطتها وحكمتها فضائل هي أسمى مما يمكن وجوده بين الفئات المثقفة العليا . تنقض الايديولوجية الانقلابية دوماً وجود الطبقات الحاكمة . يعني هذا الرجوع الى الطبقات الخائنة المستعبدة وتقديسها . أما قدسة الجماهير في هذا التقليد الثوري فانها لا تضعف إن كانت في وضع مهين ، بل تزداد وضوحاً ، وذلك واضح من المسيحية حتى النازية . ثم وإن أنكر هذا التقليد على الجماهير صفة الحرية ، أو المسؤولية ، أو الفكر الذاتي ، أو الوعي ، فانه دائماً يقدس عفويتها وقوتها العاطفية وقدرتها على الايمان والتضحية والتجاوب العاطفي مع الايديولوجية .

أكدت كل ايديولوجية انقلابية على القاعدة الشعبية وعلى الجماهير ، ليس

لأنها تريد خلاص تلك ونجاتها فقط ، بل لأن الجماهير تبدي الحماسة والولاء
والشاعر الضرورية أثناء تحقيقها . نجد ذلك واضحاً حتى في الانقلابات الليبرالية ،
وخصوصاً في الانقلاب الفرنسي ، حيث نراه يتبلور في يد سان جوست ،
ورويسبير ، وبابوف ، ومارا وغيرهم في موقف يتخذ صفة نظرية عامة . يتضح
الامر أكثر فياخذ صفة واضحة في النازية والشيوعية ، حيث نلقى مفهوماً
عاماً منظماً في نفسية الجماهير والبروليتاريا ، وصلة هذه النفسية ببناء
الايديولوجية الانقلابية ، تنظيمها وظفها .

تحتاج الايديولوجية الانقلابية في تحقيقها للقوة الغريزية أو الشعورية المغوية
الدافقة التي تكن في الجماهير ، فهي تركز اهتمامها على كسبها وخصوصاً في
بدايتها ، لأنها إن لم تبادر الى ذلك ففتحت صفوفها لعناصر الطبقات الحاكمة
والتقليدية - للطبقات الارستقراطية الاقطاعية بالنسبة للبورجوازية ،
ولطبقات البورجوازية بالنسبة للبروليتاريا - 'تحدد موقفها الاساسي أو ، على
الاقل ، 'يصبح يتأثر دائماً وباستمرار بنفسيتها . وهذا يعني خسارة الجماهير
الصاعدة كقاعدة ، أي خسارة ثورتها ، التي تحتاج لنفسية ومزاج الجماهير أو
الطبقات الشعبية الجديدة ، كي تثبت جذورها وتبلور وتنمو . تنزل
الايديولوجية الانقلابية الى اعماق الجماهير التي تشكل دائماً قاعدة التحولات
المقائدة الكبرى في التاريخ ، فتدرس قوانين سيرها وسلوكها ، وتمعن موقفها
الانقلابي في نفسيتها .

لا تستطيع الايديولوجية الانقلابية ان تكون مترددة ، مبهمة الغاية ، أو
متلكئة في اختيار وسائلها أثناء تحقيقها كحركة انقلابية . فهي مضطرة
بطبيعتها الانقلابية ان تكون حازمة ، صريحة الغاية ، مركزة الجهد والصراع ؛
وهذه صفات لا يمكن ان تتوفر لها دون قاعدة شعبية عامة ، لأن الجماهير
الشعبية وحدها تستطيع ان تعطي جميع قواها ومشاعرها ، لحط واحد من
السلوك المقائدي أو السياسي ، وتتمكن من حشد كل ما تملك من قوى في
هذا الاتجاه الواحد ، لأن عواطفها لا تزال بدائية لا تعرف التشعب أو

التبعثر الذي نجده في الطبقات المثقفة أو في الطبقات الحاكمة التقليدية المتهارة .

تعمز الايديولوجية الانقلابية عن التبلور الانقلابي العام دون حاسة عارمة، وولاء تام ، ومشاعر فياضة دافقة ، وعواطف من المحبة والحد تتأكل اصحابها كالنار ، وايمان هو الايمان الديني بأجلى مظاهره ، ونفسية تضحية تخلق الشهداء ، وكلها خصائص تتصف الجماهير بها عندما تتحرك ، لا الفئات المثقفة والطبقات المترفة المستقرة، التي يفقد خضوعها الحركة الانقلابية هذه الخصائص جماء ؛ وبذلك تنحرف انقلابيتها ذاتها ، فتصبح مزقة بما يسودها من تفكك وتردد ومماحكات مجردة . لهذا نرى ان احزاب الطبقة الوسطى المعاصرة تتميز دائماً بقيادة مترددة ، وبحركة غير فعالة أو منسجمة .

تتميز الجماهير بأفكار سطحية جداً ، لا تقبل من الافكار الا ما كانت بسيطاً مبسطاً ، ولكنها تتميز بمواطف قوية . انها ، في عجزها عن استيعاب أفكار معقدة ، لا تجد نفسها مستعدة ان تقوم بعمل جماعي فقال حيّ إلا عندما تشعر وتفكر بشكل واحد عام ، فتبرز قوة حركتها الجماعية وحدتها في فقرها الفكري وفي سيادة الشعور على العقل . قد لا يمثل الاشقياء والتمساء القوة والقدرة على الارض كما وصفهم سان جوست ؛ ولكنهم يشكلون ولا شك ، الزخم الدافع لكل ايديولوجية انقلابية تريد ان تتحقق في دنيا جديدة .

إن خطأ الحركات الاشتراكية في الغرب كان أولاً عجزها عن إدراك هذا الواقع، والايمان بأن مستوى الوعي السياسي الشعبي يزداد بتدرج آلي مستمر . لقد قادها ذلك الى فشلها الذريع أمام حركات وايديولوجيات أخرى ، كالشيوعية والفاشية والنازية، التي أدركت هذه الحقيقة وعملت بها . يليق هذا الموقف بنادر فكري ثقافي ، لا بحركة انقلابية تحاول ان تقصم التاريخ ، وتحorre من ماضيه وتبنيه من جديد . هذا ما حدث للحركات الاشتراكية

الديمقراطية في الغرب . فاعتمدها على الطبقات الوسطى أو بالأحرى تغفل الطبقات تلك إليها - وقد أصبحت جامدة محافظة - حدد تركيبها النفسي العام ، فقضى على إمكاناتها الثورية في المهد ، وأجهض وجهتها الثورية الأولى التي لازمتها عند ظهورها .

ان الحركات القومية التي كانت تتجه ايضاً الى الطبقات الوسطى ، فشلت في القرن العشرين ، لأن اتساع القاعدة الشعبية فرض عليها ، إن هي أرادت النجاح ، أن تطرح الموقف ذاك جانباً ، لأنه لم يعد بإمكانه ان يحشد القوى العامة الكافية . هكذا انتصر هتلر على اعدائه وأخصامه من المحافظين ومن الاحزاب القومية الأخرى الذين لم يكن باستطاعتهم ان يكسبوا أصواتاً كافية . فمن ناحية عديدة محضة ، وفي عصر كمي من السياسة الشعبية ، تصبح الاصوات الارستقراطية والمتقفة والحاكمة ، أصواتاً عاجزة أمام القوى الجماهيرية التي لا تقاوم . نجحت النازية حيث خسرت الاحزاب القومية الأخرى لعدة أسباب ، في طليعتها ميل النازية المباشر الى الجماهير ، واعتمادهما قاعدة اساسية لها .

يمكننا القول ، هنا ، ان الايديولوجيات الانقلابية التي ادركت تلك الحقيقة على أحسن وجه ، كانت الشيوعية والنازية والفاشية . ولكن الماركسية ، وإن كانت أكثر وعياً لذلك التطور من الاشتراكية ، فقد أظهرت عجزاً واضحاً بسبب تركيبها الذي أكد الطبقة وليس الجماهير ، وأعلن الطبقة قاعدة اجتماعية ثورية للإيديولوجية والانقلاب ، لا الجماهير التي لا تتميز بشخصية أو شكل . لم تبرز النظرية الماركسية الكلاسيكية في الصراع الطبقي على سيكولوجيا الجماهير كما برزت في القرن العشرين .

اعترض اشبنجر بشدة على هذه الصفة الشعبية في الحركة النازية ، وعلى دعوتها المركزة على الجماهير ، وعلى جهدها في كسب ولائها وبلورة مشاعرها في الايديولوجية التي تبشر بها ، فأعلن أمله بالرجوع الى استبدادية القرن الثامن

عشر ، الى العلاقة التي نشأت بين القائد القوي والجمهير ، كما كانت قبل الثورة الفرنسية . كان اسنجلار يمثل الطبقات الارستقراطية العليا ويعبر عن ازديادها للجمهير ، فاتهم النازية والفاشية بالمساعدة على استمرار حركات القرن التاسع عشر الديمقراطية الشعبية ، ومقاومة الشيوعية بالاساليب ذاتها التي تعتمد عليها ، وتجاهل أن القاعدة الشعبية الجماهيرية التي تنشأ الايديولوجية الانقلابية عليها وتتأخر بها ، لا تعود الى ارادة الشيوعيين والنازيين ، بل الى تركيب اجتماعي حضاري معين ، الذي يفرضها فرضاً على اية ايديولوجية تريد أن تنجح سياسياً وانقلابياً . إن الدكتاتورية السابقة ، قبل هذا الدور الديمقراطي الصناعي الحديث ، كانت لا تهتم بالقاعدة الجماهيرية الشعبية أبداً ، ولا تعبرها اهتماماً رئيسياً ، لأنها كانت ، إما مفقودة أو محدودة ، ولكن بعد ولادة الدور الحضاري الجديد ، أصبح من المستحيل على اية دكتاتورية أو « ارستقراطية » سياسية جديدة ، أن تبرز دون الاعتماد عليها ، ودون التجاوب العميق مع الجماهير التي تزداد باستمرار كثافة وثقلاً .

عبر نابليون الثالث عن هذا التحول منذ قرن ونيف ، عندما قال : « إن عهد سيادة الطبقات الوراثية زال ، ولم يعد الحكم دون الجماهير بالمستطاع » . عبر هتلر عن الحقيقة ذاتها بعد قرن فقال : « أن يكون الانسان قائداً يعني انه يعرف كيف يقود الجماهير ؛ وأن سيادة الشارع هي مفتاح السيادة على الدولة » .

*

الجماهير عاجزة عن التفكير المجرد ، وعاجزة عن الاهتمام بشيء يتجاوز تجاربها اليومية المباشرة . فقوى اللاوعي والمشاعر هي التي تحدد سلوكها وليس العقل أو المعرفة ، وفي هذه القوى تكمن قواعد مواقفها . الايديولوجية الانقلابية الناجحة هي التي تتميز بقدرة على استخدام القوى والمشاعر تلك . فالقوة الدافعة التي حققت أكبر الانقلابات في التاريخ ، لم تكن أبداً مجموعة من المبادئ العلمية أو الفلسفية المحضة التي كسبت السلطة فوق الجماهير ، بل نوعاً من الولاء الذي ألهمها ، وغالباً نوعاً من « الهستيريا » العاطفية التي كانت

تحشها على الحركة . إن الذي يريد ان يكسب الجماهير يجب ان يلمس المفتاح الذي يفتح قلوبها .

إن علمية او لاعلمية ، واقعية أو أسطورية المذاهب والمقائد ، لأهمية لها أبداً ، ولا تؤدي الى اي فرق في قوتها إن كانت طرق التنشيف طرفاً فعالة . فإن صحت أساليب الدعاية مع الجماهير في أوضاع مناسبة تكسيبها وتؤكد ذاتها وتسود المجتمع . ففي الأوضاع المناسبة يمكن ، حسب تعبير هكسلي ، اقناع أي فرد بأي شيء .

ان الأيديولوجية الانقلابية التي تريد ان تنشئ العالم على صورتها ، تحتاج الى الايمان الأعشى تعتمد عليه في محاولتها الجبارة ، وامكان هذا النوع من الايمان موجود أولاً في الجماهير التي آتت تنفتح للأيديولوجية وتبناها ، لا تعود تعرف الشفقة او التردد ، بل تسير الى قصدها بقوة التيار وبراءة الأطفال . تحتاج الجماهير في سلوكها الى الشعارات والصور الحسية فقط ، وهي تشكل الصعيد الأمثل الذي تعمل فيه الدعاية . انها صريحة التأثير ، لا تعرف المسؤولية ، تنقاد للشاعر انقياداً تاماً دون ان يبقى هناك مكان للوعي ، ومن السهل ايجاء سلوك معين لما يضبط افكارها وعواطفها بشكل عام . فهي تخرج الى الوجود بكل ثقلها عندما يخسر الناس جذورهم في الأرض وفي المجتمع ، وعندما تجعلهم القوى الاجتماعية ، حسب تعبير جاسبرز ، ذرات يمكن المبادلة بينها .

المقابلة بين الرجل العملي والرجل الفكري من القضايا العامة التي شغلت الفكر الحديث ؛ وهي القضية الأساسية في هاملت ودون كيشوت . رأى الكثيرون مع دوستوفسكي أن رجل الوعي والفكر « مريض » ، وان نقيضه هو الرجل العادي ، أي الرجل العملي ، إذ من الضروري أن يكون الفرد محدوداً وجاهلاً كي يستطيع ان يعمل بكل قواه ، مما يحمل فكره مستقراً ، حراً من كل شك ، يرى القصد وراء العمل . أما الفكر والوعي فانها يستثنيان عادة أوضاع العمل الضرورية ، إن لم يكن صاحبها ملهماً بصوفية عقائدية انقلابية عميقة .

تدين الايديولوجية الانقلابية بنجاحها الى ثورية ونفسية الجماهير في أوضاع معينة من التاريخ ومن التحول الحضاري ؛ ولولا حاجات الجماهير النفسية التي تتولد فيها آنذاك لكان من المستحيل على أية ايديولوجية انقلابية أن تسجل انقلابيتها وفوزها . فنذ الثورة الفرنسية ، أخذ كثيرون من المفكرين وفي طليعتهم مفكرون محافظون ، ينظرون بحذر الى ظهور الجماهير أو ينذرون بنتائج بروزها . فابتداء من لوبون ، وسيجله ، الى باريتو وإلي جاسا ، قام كثيرون من المفكرين محللون هذه الظاهرة ، وعناصرها ، ونفسياتها ، ونتائجها ، وكيفية معالجة امرها . فنبّه دي توكفيل الى انها ستقتل الحرية . وكتب لوبون في أواخر القرن السابق بأن السيادة اصبحت في يد الجماهير فولد ذلك موجة من البربرية أخذت في الصعود ؛ وبأن حق الجماهير الإلهي أخذ يحل محل حق الملوك الإلهي . ان المفكرين الليبراليين والاشتراكيين أخذوا هم الآخرون في القرن العشرين يحذرون منها ايضاً ، لأنهم رأوا ان أثر الجماهير يزداد يوماً بعد يوم .

كان قادة ودعاة الانقلابات الكبرى يتميزون عادة بموقف فيه قدر من الابهام بالنسبة للجماهير . فالى جانب تقديسها والاعتراف بمزاياها كانوا يزدرونها ويرتابون فيها .

اعلن فلاسفة الثورة الفرنسية عن كرامة الانسان وقاوموا الظلم والعبودية ، ووجدوا ان من الطبيعي ازدياد الشعب ؛ نشاهد ذلك جلياً عند فولتير وروسو .

ان جميع الوسائل السياسية التي اعتمدتها الايديولوجية الليبرالية في الحد من سلطة الدولة كانت تشارك في الاتجاه ليس ضد الدولة فقط ، بل ضد سلطة الجماهير ايضاً . كانت مؤسسو الجمهورية الاميركية في حذر وخوف من الجماهير دائمين .

توصل ماركس وأنجلز للناتج ذاتها ايضاً . وعبر باكونين عن موقف

القوضويين بتخاذ موقف مماثل . كان لينين ومن بعده ستالين يعبران عن رغبة
بالجهاير وشك دائم .

ان بيونارتي ، وكان الملاك الحارس المقدس لجيل بكامله من الثوريين في
النصف الاول من القرن الماضي ، كان صريحاً جداً في اعلان ازدرائه للجهاير .
ان برودون ، وقد ألهم الكثيرين من الثوريين في القرن التاسع عشر ، اتخذ
الموقف ذاته ، فاعتبر ان إعطاء حق الاقتراع العام للجهاير هو في الواقع عمل
ينكر الثورة .

وبلانكي ، الثوري المشهور الذي كان يقال عنه بأنه يستطيع في أي وقت
أراد أن يوجه نداء الى العمال والطبقات الفقيرة في باريس بأن يتبعوه ، فيجد
دائماً مائة ألف يتبعونه دون ان يسألوه الى أين ، هو أيضاً اتخذ الموقف ذاته
فازدري الجهاير .

ويستنتج ماكس نوماد ، في دراسته القيمة حول الموضوع ، بأن جميع
الثوريين رأوا ان العلاج الوحيد لمعجز الجهاير عن القيام بمبعث الثورة منفردة
يكن في تأليف قيادة ثورية تعبر عن مصالح الجهاير الحقيقية .

انها الجهاير ، التي رأى نيتشه في ظهورها ظهور موجة من البربرية الجديدة ،
وهي التي تكلم عنها كياركجاردي قبله كقطيع انساني بدون شكل أو كجمهور
مجهول ، والتي يسميها مونييه « مجزب كل شخص » . جعل نيتشه زرادشت
ينبئ بأنه « لن يكون هناك راع بل قطيع واحد ؟ فكل واحد يريد
الشيء ذاته ، وكلهم متساوون . أما من يتميز بعواطف منوعة ، فيذهب طوع
ارادته الى مستشفى المجاذيب » . ان إي جاسه ردد الصوت ذاته منذ اربعين
عاماً تقريباً في دراسة اصبحت كلاسيكية .

ان فكرة الجهاير ظاهرة اخذت شكلها الحديث في القرن التاسع عشر ،
برزت أولاً في الربع الثاني من ذلك القرن عن طريق مفكرين فرنسيين
كسيموندي والسان سيمونيين وكارليل . لقد تنبّه كثيرون لأهمية ظهورها

آنذاك ورأوا بأن السياسة أصبحت اسيرة الظاهرة تلك . كتب لامرئين الى احد اصدقائه عام ١٨٢٨ : « انني احس بالجاهير وأتميز بإحساسها وهذه هي فضيلتي السياسية الوحيدة » .

ولكن هناك مفكرين عديدين كياز وتشاكوتين أصبحوا الآن يقللون من أثر الجاهير ودورها ، ليس لان المجتمع لم يتحول ، الى حد بعيد ، الى تركيب جاهيري^(١) أو لأن الظاهرة الجاهيرية ليست من أهم الظواهر التي تسود القرن العشرين ، ولكن لان وسائل الدعاية والتثقيف التي وضعت عنصر المبادرة ، وخصوصاً في ناحيتها السياسية ، بيد أقلييات محدودة أصبحت تضبط حركة الجاهير وتنتزع عنها حريتها واستقلالها . ولكن هذا الموقف ينسى ان جميع وسائل الدعاية والتثقيف التي تعتمد الاقلييات تعتمد في دورها على تحليل نفسية ومزاج وتركيب الجاهير الفكري ، وهي خصائص تفرض ، بطريقة غير مباشرة ، وسائل الدعاية والتثقيف الناجحة في قيادة الجاهير ، وكسب ولائها أو استخدامها . ثم يجب ألا ننسى ان الايديولوجيات الانقلابية ، قبل استيلائها على السلطة ، لم تكن تسيطر على وسائل الدعاية والتثقيف ، انما كانت في يد أعدائها ، ولكن ذلك لم يحل دون كسبها للجاهير .

اننا لا نحتاج الى عرض تاريخي عام ، بكفينا أن ننظر الى تجارب القرن العشرين الثورية فقط ، كما نرى ان الجاهير تعبد الشيطان إن لم تعبد إلهاً تعبده . تدل حدة هذه التجارب بوضوح ان الجاهير يحتاج الى نظام يضبط حركتها ، والى مذهب يفسر الحركة تلك ، وأن الدعاية الناجحة هي التي تكون في خدمة هاته الحاجة . ينبثق شمول وعمق هذه التجارب من يأس عميق ، وكلما ازداد يأس الجاهير ازداد عمقها وحدتها . فعندما تنهار النظم والتركيب الاجتماعية التقليدية تتجه الجاهير اليائسة الى الحركات الانقلابية تجد فيها معنى لحياتها وحلاً للفوضى التي أخذت تحتاج وجودها . فتحررها من التقليد ، وبأسها من الوجود السائد يشكلان المفتاح في ادراك الحركات الانقلابية الجديدة . كان دروكر ، لذلك ، على حق في ملاحظته بأنه ليس

فورة الجماهير كما يقول إي جاسه بل يأس الجماهير وانهيار النظام التقليدي هما اللذان حرراها .

يزيد التقدم الحضاري من عجز الجماهير وخصوصاً في المجتمع الحديث ، بسبب التعقيد الكبير الذي ينطوي عليه ، ولكن ذلك يزيد من استعدادها الثوري ، لأنها تحاول تجاوز التعقيد الذي يولد بلبلة نفسية فكرية فيها ، ولأنه اقتلع جذورها من الماضي ومن التقليد ، فجعلها تلتشوق إلى تقليد جديد . فالثورة الصناعية التكنولوجية أطلقت عهداً غريباً من التقدم الحضاري ، ولكنها في الوقت ذاته سببت قهراً سياسية ذاتية ، لأنها جعلت الفرد العادي عاجزاً أمامها أكثر من عجزه أمام أي تركيب اجتماعي سابق . ان الشق بينها وبين ادراك الجماهير لا يضيّق بتقدمها ، كما قال كثير من فلاسفة القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر ، بل يزداد اتساعاً ويستمر باتساعه مع ازدياد التقدم . لهذا ، يمكن القول إن نضوج الجماهير السياسي هو ، نسبياً ، أقل مما كان عليه في الماضي . ان تطور ادراك الجماهير للعالم ، ليس عملية احصائية يمكن قياسها بالسنين أو حتى بالقرون . فالجماهير الأوروبية لا تزال متأخرة جداً في ماشة الثورة الحضارية الحديثة ، وتأخرها واضح في أكثر البلدان الغربية تقدماً صناعياً وتكنولوجياً ، الولايات المتحدة التي لا نجد فيها ان هذا التأخير واضح وضوحاً تاماً فقط ، بل دليلاً على انه يزداد بازدياد التقدم الصناعي التكنولوجي .

ان من يصنع ديناميكية و انقلابية التحولات السياسية العقائدية الكبرى في التاريخ هو دائماً أقليات محدودة ، وكي تتمكن من القيام بدورها أو بتحقيق انقلابيتها ، يجب ان تتسع قاعدتها الشعبية ؛ ولا يحدث ذلك الا عندما يزداد تحرر الجماهير من تقاليدها ومن تراكيبها الاجتماعية التقليدية . يتضح ما قلناه ، بدرجة كبيرة لم يسبق لها مثيل ، في المجتمع الحديث ، الذي امست انقلابيتها فيه أكثر جلاء وحدّة مما كانت عليه في الماضي . الجماهير تقلّد ولا تخلق ، ولكنها وجب ، كي تصبح انقلابية ، ان تتحرر من النموذج العقائدي الاجتماعي التقليدي .

التركيب الحضاري الحديث حررها من ذلك بشكل شامل، فكان استعدادها الثوري كبيراً شاملاً، وجاءت انقلاباتها كبيرة جامعة. ولكي يتحول استعدادها الى انقلاب فعلي، وجب ان تصاب الجماهير بأزمة حادة تعثر حياتها اليومية. من هنا، يمكن القول ان هناك ما نسميه بالمجتمع « البدائي » في قلب المجتمع الحضاري الحديث، وان ظهور الجماهير الشعبية على الشكل الذي نراه حالياً يعني ان الانسان « البدائي » أو النفسية « البدائية » تلعب دوراً أولياً في التاريخ الحديث، مما يقود الى ظهور نموذج انساني لا يتعرف كثيراً على مقاييس متماسكة قوية في سيادة النفس والذات، بل يسلك تبعاً لبعض الشعارات التي تستطيع ان تسود خياله.

*

نصل الآن الى استنتاج أو بالأحرى الى صفة عامة تنطبق على جميع الايديولوجيات الانقلابية، ألا وهي ان هذه الايديولوجيات يجب، كي تحقق ذاتها في اصابة انقلابية صحيحة، ان تكون مدعومة بتحرر جماهيري كبير. تزيد هي من هذا التحرر وتوسعه الى ابعد درجة ممكنة. فكلما ازداد التحرير ازداد عمق انقلابية الايديولوجية واتسع؛ يبدو هذا واضحاً في الانقلابات الشيوعية والنازية حيث نرى موقفاً منظماً مستمراً في عتق الجماهير عن طريق تهديم متظم مستمر شامل للنظم والتراكيب التقليدية. دفعت ثورة بطرس الكبير روسيا في طريق الغرب والحضارة الغربية، ولم يكن يقلل تصميماً وقوة في تحقيق ما يريده عن معظم الانقلابيين الذين نعرفهم. ولكن هدفه في تحويل روسيا الى بلد صناعي حديث على النمط الغربي فشل، لأنه لم يستطع ان يبني له قاعدة شعبية عامة، ولم يتمكن من تلقيح الجماهير بحماسة جديدة تطفو على أعماق نفوسهم. فقوته تركت الجماهير على حالها، ووسعت من الهوة بينها وبين الدولة والطبقة الحاكمة. أما الشيوعيون فقد نجحوا حيث أحقق بطرس الكبير، لأنهم استطاعوا ان يشقوا الجماهير بصورة مجتمع جديد، عن طريق ايديولوجية انقلابية، ولأن الأولى كانت قد خسرت جذورها على نطاق واسع. ان لينين، على الرغم من تأكيده

الاساسي على ضرورة بروز قيادة تتألف من جماعة منظمة من الثوريين ، أدرك تماماً ان الانقلابات هي من صنع الجماهير الشعبية ، وان كسب ولاء الشعب يفترض شيئاً آخر بالإضافة الى التنظيم والقيادة . لقد ادرك ان التذمر من الوضع القائم ، وان كان شرطاً ضرورياً لقيام الانقلاب ، غير كافٍ لحدوثه . كان بابوف اول من نبّه الى ذلك ، بشكل منظم ، فأكد على الجماهير كقاعدة للثورة ، وعلى ضرورة تثقيفها الثوري . انه رأى ان الثورة لا تنفجر عفوية وتلقائياً ، بل عندما يعي الشعب وضعه وقوته والهدف الذي يجب بلوغه ؛ عندئذ فقط تتكشف فعالية الجماهير . تبين لبابوف قبل لينين ضرورة تثقيف الشعب تثقيفاً ثورياً قبل الثورة ، ويتقدم على ماركس باعلانه ان النظرية الثورية تصبح قوة مادية فقط عندما تتغلغل الى صفوف الجماهير . وهكذا كان التخطيط الثوري الذي خطط له يقضي باقناع وتدريب وتنظيم الحشود الشعبية التي تستطيع وحدها ، ان تحول التاريخ ، وان تحقق السعادة العامة . الثورات التي حدثت في الصين وروسيا قبل ظهور الشيوعية عديدة ، ولكنها فشلت كلها في بناء وجود جديد لأنها لم تستطع ان تحرر الجماهير بالشكل المفروض ، ولم تستطع ان تفرض وجوداً جديداً لأنها لم تستطع ان تدمر تقاليد وتراكيب ونظم الوجود القديم ، وهي ان عاجزت عن ذلك ، فلأنها لم تنبثق من ايديولوجية انقلابية تتجه منها في صراع دامٍ مع الوجود القديم ، ولأنها لم تظهر في اوضاع خسرت فيها الجماهير جذورها .

يعطينا تاريخ روسيا من أوائل القرن التاسع عشر حتى هذا القرن ، مثلاً واضحاً عن ارتباط واتساع الحدود الثورية باتساع عمق القاعدة الشعبية التي تبرز منها . فعالية الحركات الثورية الروسية التي ابتدأت في القرن الماضي كانت تزداد دائماً بازدياد صلتها مع الشعب ، وبازدياد النطاق الشعبي الذي تعمل فيه ، الى ان فصل الى الانقلاب الشيوعي ، وفيه نجد أن أهم الأسباب التي أدت الى نجاحه ضد الحركات الاخرى كان اتصاله العميق بنوازع وأهواء الجماهير آنذاك . نهاية الجمعية التأسيسية التي اجتمعت في الخامس من يناير عام

١٩١٨ ، وفيها كان الشيوعيون أقلية ، تعطينا مثلاً واضحاً على صحة ما نقول .

ان الشيوعيين أعلنوا في تلك الجمعية أن الثورة قد اعترفت بمجالس السوفيات سلطة سياسية وحيدة ، في روسيا ، وان دكتاتورية من العمال والفلاحين فقط تستطيع ان تضع أسس المجتمع الاشتراكي . الأحزاب اليسارية الأخرى برهنت آنذاك عن بعدها عن تطورات النفسية الشعبية ، وانها كانت تعيش في عالم من الخيال . فقد آمنت ايماناً تاماً بأن مجالس السوفيات لن تتجاسر على اعتراض جمعية تأسيسية تمّ انتخابها بالاقتراع العام ، وانها إن تجاسرت على ذلك ، فإن الشعب سينهض بشكل عفوي للدفاع عنها . لم يدركوا ان التنظيمات الشيوعية ضبطت حركة الشعب العفوية في أشد عناصرها ثورية ، وأن حركة الجماهير تحتاج الى قيادة انقلابية تتجاوب معها إن أرادت ان تكون فعالة . لهذا فضع اليوم السادس من يناير خطأهم وحمل اليهم خيبة أليمة ، ففي ذلك الصباح هاجم الحرس العسكري الجمعية ، وطردها أعضاءها دون ان يلقى أية مقاومة من أحد .

كانت الثورة الفاشية في ايطاليا مثلاً ، منكشة في انقلابيتها ، ومن أسباب ذلك أنها كانت منكشة القاعدة الشعبية ولم تتغلغل الى حياة ومشاعر الجماهير كالنازية أو الشيوعية .

من هذا ، يتضح ان التأكيد على أهمية الجماهير الشعبية في بناء الانقلاب ، لا يعني مطلقاً ان الجماهير هي التي تصنع الانقلابات ، أو انها يجب أن تصل الى درجة معينة من النمو السياسي أو الفكري ، قبل ان تصبح معدة للانقلاب . فليس هناك من شيء أبعد عن الواقع وعن حقيقة التجارب الانقلابية . فالقوة الدافعة ، بالإضافة طبعاً الى الوضعية الانقلابية التي يجب ان تتحقق لها ، تنشأ في ايدولوجية انقلابية وتولد الحساس الديني في أقلية من الانقلابيين . أما من الناحية الشعبية ، فنجاح الانقلاب الكبير يفرض وضعية عامة فقط ، ترضخ فيها الجماهير الى التعسف والاستبداد ، وتحس بأن ما يناله

من النظام الحاكم تعسف واستبداد ، أي ان تعمي وجدانياً بأن وضعها وضع لا يبرره شيء . تصبح الجماهير آنشد مستعدة للدعوة الانقلابية . لا يرتبط تحرك الجماهير الثوري دائماً ، أو بالاحرى لا يبرز أولاً بسبب الابدولوجية الانقلابية أو بسبب ايمان انقلابي ، بل يعود مباشرة ، الى اسباب اجتماعية سياسية واقتصادية ، وأوضاع خاصة تتكاثف كلها في توليد أزمة نفسية حادة عامة تهشم العلاقات والقواعد المعنوية السابقة . ان الابدولوجية الانقلابية تأتي فتضبطها ، تعبر عنها وتبلورها ، توجه سلوكها وتركزها .

هذا لا يعني ايضاً أن الانقلاب هو نهوض الشعب كله ضد الظلم وأشكال التعسف . ان التاريخ لم يرَ أبداً تمرد شعب بكامله أو حتى بأكثريته الساحقة . ولكن القاعدة الشعبية الممتدة ، هي ضرورة أساسية في نشوء أي امكان انقلابي ، وكلما اتسعت اتسعت انقلابية الانقلاب . كان دي توكفيل يحذر الجماهير ويكرهها ، وكان أول مفكر اجتماعي كبير في القرن التاسع عشر أنبأ بقدوم « عصرها » ، وبالحاطر التي تترتب على الديمقراطية عند ظهورها . لقد كان مثلاً قاسياً في حكمه على ثورة ١٨٤٨ ، رأى نفسية الفوغاء المريضة وراها ، بدلاً من رؤية الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية الشاقة التي ساعدت على حدوثها . فعلى الرغم من ذلك ، وعلى الرغم من الخوف الذي كان يعانیه منها ، وعلى الرغم من العطف المحدود الذي كان يحمله لها ، فقد وجد ان تحركها يشكل الأساس الأول للثورات الكبرى ، ووجد في غردها وتحررها من الولاء للسلطة الحاكمة الشرط الاساسي لظهور كل ثورة كبيرة .

تدل متابعة أحداث الثورة الفرنسية مثلاً بوضوح على أنها اتخذت حقيقتها كثورة وانقلاب ، عندما تركزت على الجماهير ، وعندما اعطتها الاخيرة قاعدة شعبية عامة . أما عندما كانت حركة مقتصرة على الطبقات الوسطى ، فقد كانت حركة اصلاحية غايتها الاولى انشاء ملكية دستورية ، تخاف من دخول الجماهير ، كقوة ايجابية فعالة ، الى المسرح السياسي . عندما أقال الملك نيكرو استعداداً لضرب البورجوازية المتمردة ، أدركت الاخيرة ان القوة ستستخدم

ضد الجمعية الوطنية ، وأنها أصبحت تحت رحمة الحراب . كانت ، كما يصفها جورج لافاغر ، صلبة في موقفها ، ولكنها كانت تعلم ان الخطب لن تستطيع حمايتها . غير انه ، في تلك المرحلة الدقيقة تدخلت القوى الشعبية ، فانهار النظام القديم تحت ضرباتها المتتالية وذهب الى غير رجعة . منذ ذلك الحين ، تدل تطورات الثورة بوضوح ان القاعدة الشعبية كانت سبب انهيار النظام القديم ، وان الوجه العقائدي كان يزداد وضوحاً وصراحة وانقلابية بازدياد التمرد الشعبي واتساع القاعدة الشعبية . ان مؤرخين عديدين ، من بوش في النصف الاول من القرن التاسع عشر ، الى جورج لافاغر في القرن العشرين ، نبهوا الى هذه الظاهرة ، ودلّوا عليها بمتابعة أحداث الثورة وتحولاتها . فلولا القاعدة الشعبية ، ولولا اعتماد الثورة على الجماهير بشكل متزايد ، لمعجزت الجمعية الوطنية عن تحقيق أي شيء يذكر ضد النظام البائد .

كانت البورجوازية تبغي التسوية مع الملكية ، وكان ذلك ظاهراً من ناحية فكرية في الجناح الأيمن من جماعة الانسكلويديا ، ومن ناحية سياسية في موقف الجيرونديين ، ويتمثل خصوصاً في مونتكسكيو الذي دعا الى الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية على طريقة الدستور الانكليزي ، الذي كان عبارة عن تسوية بين البورجوازية والإقطاعية . أما الجيروندي فقد كان موقفهم دائماً واضحاً للبيان . فهم يريدون ملكية دستورية ومصالحة بين الملكية والأمة ، ويقاومون فكرة لإعدام الملك . إن ما أوحى اليهم بجميع مواقفهم خوفهم من الجماهير الشعبية الثائرة الذي أدخل عنصراً من الانتهازية في موقفهم ، أدى الى توليد التردد والتناقض في دفاعهم عن الثورة ، وما لبثوا بعد تطورات العاشر من آب ، عام ١٧٩٢ ، أن وقفوا نهائياً في صفوف المناوئين لها .

كانت اليقوبية ، وقد استوحت روسو ، الحركة التي اعطت الانقلاب الفرنسي قاعدته الانقلابية ، لأنها اعتمدت الجماهير ووفرت للثورة حماسة ولاء الطبقات الدنيا . فبينما كان الجيروندي يتخبطون دون تصميم وارادة

حازمة في قيادة الحرب ، وبينما كانوا يتصاون بالملك والبلاط بغية تجريد ومحاربة الحركة الشعبية ، كان اليعقوبيون وعلى رأسهم روبيسبير يتجهون الى الجماهير وينظمون صفوفها لتطویر الثورة وقيادتها الى نهايتها المنطقية ، وكان روبيسبير يردد : « انني لا اعتمد إلا على الشعب وعلى الشعب فقط . قال الشعب هو أقوى دعامة لانتصارات الثورة ، واستثناءه من النظام الثوري الجديد ، يعني قتل الثورة » .

أما سان جوست فكان يبشر بتوزيع الثروة القومية بين الفقراء ، وبإلغاء حق المعارضة ، والحريات الفردية ، والاعتدال في الديمقراطية الجديدة التي ارادها على صورة الديمقراطية اليونانية ، التي كانت تعني انتصار الطبقات الدنيا على الأقلية ذات الامتيازات ؛ ومارا كان يحمل برؤوس الأغنياء بعد رؤوس النبلاء ، والنظام الجديد الذي كان يبغيه كان يمتد الى العالم اجمع ، وكان يتضمن أكثر من إلغاء امتيازات النبلاء وإعلان حقوق المواطنين المتساوية . لقد كان يريد مجتمعاً عالمياً لا مكان فيه لأي تفاوت في الملكية . تسلم اليعقوبيون زمام الثورة من الجيروندي لأنهم لم يشاركوا هؤلاء في تركيزهم واهتمامهم الاساسي باشكل الحكم ، فأمنوا بالشعب بدلاً من الجمهورية ، ووضعوا ايمانهم في الجماهير وطبيعتها الفاضلة بدلاً من وضعها بنظم ودساتير شكلية . فرويسبير كان يؤكد بأن « القوانين يجب ان تظهر في ظل الدستور الجديد باسم الشعب الفرنسي وليس باسم الجمهورية الفرنسية » . في هذا الصراع بين اليعقوبيين والجيروندي نرى ابتداء الصراع بين الليبراليين الذين كان يمكن خلفهم خوف من الجماهير ، وبين الديمقراطيين الذين آمنوا بالجماهير وأرادوا الاعتماد عليها . انه صراع ساد تاريخ الجمهورية الفرنسية كله .

كتب ألبير سوريل بأنه « ابتداءً من ١٤ تموز ، نجد أن الوزارة تخضع للجمعية ، وأن الجمعية تخضع للتوادي ، وأن التوادي تخضع لبعض الزعماء ، وأن هؤلاء يخضعون للجماهير المسلحة التي كانوا يظنون أنهم يقودونها من خلفهم والتي كانت في الواقع تدفعهم أمامها » . عندما أخذت الجيوش تهدد الثورة من

الخارج ، والثورات تهددها من الداخل ، أخذ روبسبير يُعدّ جيش الثورة من الجماهير . ففي إحدى خطبه أعلن : « إنني أريد إعداد جيش في باريس ، جيش لا يشبه في شيء جيش ديموريه ، جيش يتألف فقط من الفقراء والعمال . يجب أن يشرف على باريس ، يفرض السكوت على المعتدلين ، يحتل جميع المراكز ويبت الهلع في نفوس الأعداء » .

عانى روبسبير تطوراً عظيم الأهمية في هذه الناحية . فقد ابتدأ أولاً من مفهوم ثوري يعارض في استثناء الطبقات الدنيا من الكيانات السياسي ، وهي معارضة كانت تنشأ على فكرة حقوق الإنسان المتساوية والمقدسة . ولكنه ما لبث أن أعلن بأن الجماهير الشعبية وحدها هي التي تؤلف الأمة ، ودعا إلى استثناء الأغنياء ، إن لم يكن الطبقة البورجوازية كلها ، من كيان الأمة .

هذا الاتجاه الشعبي الثوري هو الذي دعا جروسوريسن الى القول انه الشعب ، انها الجماهير الثورية ، التي تراقب النواب في باريس ، في الشارع أو في القاعات العامة ، تزجرهم أو تحذمهم ، انها الجماهير الشعبية الفرنسية كلها تنتظم نفسها في النوادي اليعقوبية في خدمة الثورة .

هذا فيما يتعلق بالانقلاب الفرنسي ، أما فيما يتعلق بالانقلابات والثورات الأخرى الحديثة ، وخصوصاً في القرن العشرين ، فلأنها لا تزال حديثة العهد في الأذهان ، لا تحتاج الى تدليل على قاعدتها الشعبية وأثر القاعدة فيها .

تعدل القاعدة الشعبية التي تكن وراء الحركة الانقلابية بشكل آلي على ايدولوجية انقلابية ، تفرض على الحركة أن تتخذ طابعاً أخلاقياً شاملاً ، وأن تقدم أعمالها وذاتها كجزء من مذهب عام مطلق ، لأن الفرد الشعبي يحتاج الى الشعارات المطلقة كي يتحرك بشكل ثوري . لا يحتاج سياسي كبيسارك أن يقدم حساباً لأحد سوى الملك ويستطيع مفكر كأكيا فيلي ، يكتب فقط لخدمة من القراء ، أن يعتمد عن اتخاذ أي موقف أخلاقي عام ، فيتكلم أو يكتب بشكل واقعي دون قيم ثابتة خالدة ، ولكن السياسي أو المفكر الذي

يتجه الى الجماهير ، لا يستطيع أن يقف هذا الموقف ، لأن حركة تتركز على الجماهير وتترسخ في قاعدة شعبية يجب أن تعلن ثقتها المطلقة بالفوز ، كي تكسب ولاء الجماهير وحاسنها ؛ وذلك غير ممكن دون أخلاقية انقلابية مطلقة ، لأنها ، بالأخلاقية تلك فقط ، تستطيع أن تبرهن بأنها تدرك الأوضاع الصحيحة لظهورها . ان التاريخ لا يدل فقط ، تبعاً لهيجل ، بأنه يستحيل اجراء أي اصلاح عميق صحيح في السياسة دون تحول في الدين والأخلاق ، بل أن ذلك يفرض قاعدة شعبية متحوّلة ، وأن الحركة الانقلابية ترجع بانقلابيتها الى حاسة وولاء الجماهير الثائرة .

تجد الايديولوجية الانقلابية نفسها ، هكذا ، مضطرة ، ان ارادت تحقيق حركة انقلابية متكاملة ، أن تعمل على تحويل المجتمع الى جمهور أي الى أفراد خسروا جذورهم وتقاليدهم ، وأن تنقض مبدئياً وأساسياً التراكيب الاجتماعية السائدة ، وأن تساعد كل حركة أو موقف هدام يساهم في غزيق عراها ، وأن تدعم كل تغيير يؤدي الى اقتلاع جذور التقاليد والنظم والقيم التقليدية ؛ وعندما تصل الى السلطة وتستلم زمام الدولة تعمل بجميع الوسائل السياسية ، وجميع ما يتوفر لها من وسائل تكنولوجية وعلمية على تحقيق تهديم التراكيب والنظم والعلاقات الاجتماعية تهديماً عاماً ، لأن الفرد يستطيع أن يتحول الى لايديولوجية الجديدة فيصبح انقلابياً إن هو خسر روابطه بها .

صورة المحسنة في الايديولوجية الانقلابية

نرى في الايديولوجية الانقلابية أن صورة المجتمع الجديد تقترن بصورة نقض المجتمع القديم وتلازمها . تختلف درجة الصلة بين الطرفين باختلاف الانقلابات والحركات الانقلابية ، ولكنها تبقى خاصة اساسية فيها . لم تذهب الايديولوجيات كلها مذهب النقابية الثورية ، نقابية بالتوتيه ، ولا چاردال ، وسوريل ، او الفوضوية ، فوضوية باكونين ونتشايف ، فتؤمن بأن إلقاء المجتمع التقليدي السائد يحمل المجتمع الجديد بصورة عفوية تلقائية وبدون أي تنظيم او تحضير غير أنها آمنت كلها أن الحقيقة الانقلابية الكبرى تنشأ في تدمير المجتمع الحاضر ، فيكفل العمل الثوري الطافر بدء الحياة السعيدة الجديدة بسرعة ، لأن الصلة بين زوال القديم وولادة الجديد صلة مباشرة .

لقد مرّ معنا أن الايديولوجية الانقلابية ترى أن الحرية تبرز كوعي لقانون

عام ، يسود حركة التاريخ والمجتمع . بقي علينا أن نكشف عن ذيول وأوجه ذلك المفهوم المختلفة ، وأن نبدي الوجه الأساسي الثاني فيه ، وهو ينشأ في إعطاء المسكنة الأولى في الايديولوجية الى نقض ورفض الوجود التقليدي . فلكي تصح الحرية ، كوعي لقانون عام وعمل يوحيه ، تؤكد الايديولوجية الانقلابية بشدة ووضوح على نقض المجتمع التقليدي ، وتركز جميع جهودها في هذا السبيل . فالحرية الانقلابية تعني أولاً وقبل كل شيء ، التحرر التام من المجتمع . فمفهومها اذن يكن في الواقع في مفهوم التحرر ، يمتد به ، يمتزج معه ، ولا يعود بالإمكان فصل الواحد عن الآخر . ان تمرد الايديولوجية الانقلابية ضد الوجود القديم يعني تحرير القانون العام بما يعرقل سيره ومجراه . فبما أنه ينطوي على طبيعة خيرة صالحة ، كان نقض الوجود التقليدي الذي انحرف عنه أمراً طبيعياً ومنطقياً . فإن كان القانون العام الأساسي صالحاً ، وجب اذن تحريره من العوائق والمثرات فقط ، كي يتبدى كما هو ، خيراً صالحاً جامعاً . لهذا تضع الايديولوجية كل ثقلها في نقض الوجود التقليدي وتدعو الى التحرر منه تحرراً مطلقاً .

كتب الناقد الفرنسي اميل فاجه مرة عن فولتير بأنه لم يكن يعرف ، في الواقع ، ماذا يريد ، ولكنه كان يعرف جيداً ما لا يريده ، لم يرد الدين او الميتافيزيق ، الحروب الدينية او المناقشات الفلسفية ، سلطة اكليريكية منفصلة عن السلطة الزمانية او اضطهاد أي انحراف في الدين او الفكر . يصدق هذا القول ليس فقط على فولتير ، بل على الايديولوجية الانقلابية ذاتها . الاعتراض الأول الذي كان يوجه الى فولتير بأنه هدم ودمر ولم يُعيد بناء ما هدم ودمر ، يمكن توجيهه الى كل مفكر انقلابي تقريباً . حقق روسو ، وقد مثل الفكر البنّاء في الثورة الفرنسية ، دوره أولاً على صعيد النقض والتدمير ، والمساعدة في تدمير الطبقات التقليدية والامتيازات ، وإقامة المفهوم العام القائل بأن قصد الدولة هو تأمين منفعة جميع افرادها . هذه الخاصة في الايديولوجية الانقلابية هي التي دفعت نيومن ، في دراسته

القيمة حول الثورة الدائمة ، الى الاستنتاج بأن « الصفات السلبية هي أقرب بكثير من الخصائص الإيجابية ، في تحديد الانقلابات الحديثة . فهي جميعها ضد البرلمانية التقليدية ، ضد النظام الرأسمالي ، ضد الفردية ، ضد العقلانية ، ضد الدين وضد الحضارة الحديثة » .

رأى كارل جاسبرز أن الحرية بصورة عامة ، وليس فقط الحرية الانقلاية ، تنشأ في تلك الخاصة ، خاصة النقض . فالحرية في مفهومه ليست معرفة او حقيقة علمية موضوعية ، لأنها لا توجد بهذه الصفة مطلقاً ، ووجودها ممكن كشيء حي وحسي فقط . فهي موجودة في ترمد المظلومين ، في مقاومة الغزاة ، وفي التحرر او الهرب من الاستعباد . انتها تعبّر وتعلن عن ذاتها ، ولكن ليس بالامكان التدليل او البرهان عليها .

أكد وبستر ، وبذلك تحدث باسم الثورة الاميركية ، على عنصر النقض في تحديد الحرية حينما قال بأن « الحرية تبرز في القوة على مقاومة الظلم » كما أن الاستبداد ينشأ في القوة على الظلم » .

حاول جايس ، في مناقشته مبدأ الحرية ، ككثيرين غيره ، أن يبني إيمانه أولاً على البرهان الذي يقدمه لنا وعينا الذي يشعر بأنه حرّ ؛ ولأننا ، ثانياً ، مها كتبنا او فكرنا بطريقة نظرية لا نستطيع ان نمثل دون ان نفترض ان هناك حرية اختيار مفتوحة امامنا .

بيد أننا إن أمعنا الفكر في التدليل الذي يقدمه جايس على حرية الارادة رأينا أنه لا يتحقق لأي فرد كان ، وان حرية الارادة قد تستحيل بدون خاصة النقض التي تتركز عليها الحرية الانقلاية ، لأنها هي التي تثير الوعي وترهف الشعور . رأى أكويناس أن القدر الارادي في العمل الانساني يرتبط بقدر انطلاقه من أعماق ذاتنا ؛ غير أنه يتحقق لنا عن طريق موقف انقلاي يبرز تلك الأعماق ويولدها .

لا تكن الصعوبة الأولى التي تواجه الايديولوجية الانقلاية في بناء مجتمع ،

بل في اشارة أو خلق مكان له . يعني أن الخطوة الاولى هي إزالة المجتمع السائد . تركز الابدولوجية الانقلابية لذلك أفكارها ومشاعرها أولاً على نقض المجتمع ، وتفسيره ، وتبريره ، وإعلان القوى أو السنن التي تقرضه . يعيش الفكر الانقلابي ويحدد قيمته في الاسئلة والمشاكل الجديدة التي يطرحها أو يتبناها وقيمة المفكر الحقيقية تظهر في قوته الانقلابية أي قوته على النقض، وفي تبريره وتغذيته .

كان برودون يشير الى ذلك بقوله : « انني لا أملك سيستاماً ، ولا أريد أن أملك ، وأرفض الفكرة بتاتا ؛ فنظام الانسانية لن يُعرف الا في نهاية الانسانية . ما يهمني هو معرفة طريقها ، أو بالأحرى المساعدة في شقها إن استطعت » .

تلك الخاصة ، التأكيد على « الطريقة » ، تلازم جميع الابدولوجيات الانقلابية من المسيحية حتى النازية . لم يكن برودون الوحيد الذي أوضح موقفه بهذا الشكل . فانقلابيون من أمثال باكونين ، وبالينسكي ، وهرزن ، ونيتشايف ، وسوريل ، وبلان ، وبلانكي الخ ... طالبوا جميعاً بتهديم المجتمع القائم تهدية تاماً دون أن يحددوا بالضبط ماذا يبغون بدلاً عنه ، أو يدللوا على المجتمع الذي يجب أن يحلّ محله . اقتصر وصفهم لهذا المجتمع على بعض الخطوط العريضة والخصائص العامة فقط .

يتفق مفكرو وفلاسفة جميع الاتجاهات الاشتراكية ، ما عدا المحاولات الطوباوية فيها ، على نقض مبدأ التنافس الرأسمالي والمجتمع الذي يتروخ عليه . ولكن وراء هذا الاجماع يكن اختلاف كبير في تحديد المجتمع الذي ينشأ عن المجتمع الرأسمالي أو بعد زواله . لم يحاول ماركس أو أنجلز أو مفكر آخر كبير بين أتباعها ، مثل كاتوسكي أو بلاكنوف أو لينين أو بارنشتاين ، أن يقدم تخطيطاً واضحاً مفصلاً لمجتمع المستقبل . لقد استلنحوا بعض خصائص الاشتراكية بالرجوع الى النظام المناقض ، واعتبروا ضمناً أو صراحة ان

المظاهر الاقتصادية التي تميز المجتمع الرأسمالي ستزول مع زوال الرأسمالية ، أو انها ، على الأقل ، لن تستمر في مجتمع اشتراكي متكامل . فالاجور والكسب ، والاجار والتفاوت الطبقي ، وهي من المظاهر التي تخص المجتمع الرأسمالي ، يستحيل ظهورها في مجتمع اشتراكي .

في مؤتمر الحزب الشيوعي المنعقد عام ١٩١٨ ، سأل بوكهارين عن الخطوط التي تميز النظام الاشتراكي الذي يتضمنه البرنامج ، فأجاب لينين : « اننا لا نستطيع ان نحدد الاشتراكية ؛ فالكيفية التي تظهر فيها ، عندما تأخذ اشكالها النهائية ، أمر لا نعرفه ولا نستطيع ان نحدده » .

وجد الموند ، الذي درس باهتمام خاص هذه الناحية ، ان كتاب لينين « ما العمل ؟ » ، يتضمن ما لا يقل عن ثمانمائة مرجع ، ستة منها فقط ترجع الى المقاصد النهائية للحركة ، والباقي يدور حول وصف الحزب والفرد الثوري ؛ ثم وجد ان كتاب : « الشيوعية اليسارية : فوضى صليانية » ، ينطوي على أربعة بالمائة فقط ترجع الى تلك المقاصد ، وذلك من مجموع سبعمائة واربعة وستين تتطرق الى تحديد الحزب وافراده . وفي كتاب ستالين « أسس اللينينية » نجد ان فكرة المقاصد النهائية ترجع بصورة اكثر التباساً وعموضاً . اما « تاريخ الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي » ، وهو أهم كتب التثقيف الايديولوجي في روسيا ، فإن ستة في المائة من مراجعه تدور حول المقاصد النهائية أو حول اهداف غير سياسية ، وذلك من مجموعة ألفي مرجع تعود الى اعمال تكتيكية تدور حول كيفية الاستيلاء على السلطة والحفاظة عليها .

عبر هانتر عن تلك الظاهرة في دراسة عامة قارن فيها بين مختلف الثورات ، واستنتج بأنها كانت دائماً ضد اشياء وليس لأجلها . وان ما قاله موسكا في الحركات الفوضوية والاشتراكية من ان قوتها لا تبرز في نواحيها الايجابية بل في موقفها السلبي ، أي في نقدها الدقيق الحاد القاسي للنظام الاجتماعي السائد ينطبق على كل ايديولوجية انقلابية .

رأى كاتوسكي في كتابه « الصراع الطبقي » أنه من السخافة الكبرى ان نطلب من الاحزاب الاشتراكية اعطاء صورة عن المجتمع الذي نكافح في سبيله ، وانه لم يظهر الى الآن ، في تاريخ الانسانية ، حزب ثوري واحد استطاع ان يثبت ، او بالأخص ، ان يحدد اشكال النظام الجديد الذي يحاول تحقيقه . لهذا ، فإن قضية التقدم الانساني تكسب كثيراً ان استطعنا تحديد او قياس الاتجاهات التي تقود الى النظام الاجتماعي الجديد فقط ، إذ يصبح النشاط السياسي بذلك نشاطاً واعياً بدلاً من ان يكون نشاطاً غريزياً . ان اتجاهات النظام الرأسمالي معروفة ، بيد انسه لا يمكن التنبؤ بالأشكال التي تتخذها في عشر او عشرين او ثلاثين عاماً ، إن هي استطاعت ان تعيش طيلة تلك المدة . هذا لا يعني ، في رأي كاتوسكي ، ان كل فكر يحاول ان يحدد المجتمع المقبل أو الوسائل التي تؤدي اليه هو فكر قاصر أو عقيم .

*

ليس هذا الاهمال لتركيب المجتمع الجديد ، في الواقع ، اهمالاً ، وهو لا يؤثر اية غرابة ، كما حاول كثيرون من المفكرين ان يفهموا ذلك . انه نتيجة لموقف الايديولوجية الانقلابية ؛ فهي تؤمن بصورة عامة ان النظام القائم هو تشويه لطبيعة الانسان ، او ارادة الله ، أو السنن التاريخية ، التي لا تحتاج ، كي تحقق وحدة الانسان وسعادته ، الا ان تعمل دون تمتر ؛ كانت الايديولوجيات ترى لذلك ان الغاء النظام السائد هو الغاء لإمكانات التمتر ، وان المجتمع الجديد يبرز للوجود بعدئذ تلقائياً ؛ إذن فالحل الاساسي هو تعيين القوى الاساسية التي تنقض النظام المتبع ، والكشف عنها ، وتوجيهها ، وعندما يتم ذلك يصبح وضع الحل موضع التنفيذ امراً تكتيكياً فقط .

تتركز جميع فرضيات ومبادئ الايديولوجية الانقلابية على رفض النظام التقليدي ، لأنها تتجه الى واقع يمكن تحقيقه بالغاء المجتمع السائد فقط . لذا ، جرت العادة بتحديد الماركسية كنقد ، أي بفلسفة تبني جميع مدرستها في حكم على النظام المتبع ككل .

عندما اهتم بلفورت باكس ، الاشتراكي الانكليزي ، بارنشتاين بتجاهل

قصده الاشتراكية النهائي في كتاباته ، أجاب هذا الأخير بأنه لا يهتم الا قليلا جداً بما يدعى بقصد الاشتراكية النهائي ، لأن القصد النهائي هو لا شيء ، والحركة ذاتها هي كل شيء . تجدر الملاحظة هنا بأن الحركة التي يعينها بارنشتاين ليست حركة المجتمع العامة فقط ، بل الصراع الاقتصادي السياسي والتنظيم بغية تحقيق التطور والتقدم .

ولكن الحركة السياسية التي لا تتركز على هدف عام تتحول الى فوضى وتخسر نشاطها ، لأنها تتحرك بدون وجهة معينة . وبدون قصد عام ، لا يبرز اتجاه عام محدد . فإن أرادت الحركة الانقلابية ألا تنتهي في تأرجح عام كالبوصلة وجب عليها أن تعتمد قصداً عاماً تهدف اليه . بيد ان القصد لا يشكل تخطيطاً دقيقاً للمجتمع الجديد القادم ، بل هو مبدأ أساسي عام يتركز عليه هذا الأخير . اعترف بارنشتاين نفسه بذلك على الرغم من تأكيده على الحركة بهذا الشكل . ان الايديولوجية الانقلابية تجد تركيبها وروحها وخصائصها في دياكتيك صراعها مع النظام القائم ، وضد الايديولوجية التقليدية التي تعبر عنه ، ولكنها ، في الوقت ذاته تعلن المبدأ الجديد الذي يُعتبر قاعدة لتنظيم وتركيب المجتمع المقبل ، وتحمل الجزئيات والتفاصيل والنظم ، ولكنها تؤكد على المبدأ وعلى خطوطه الكبرى بشدة .

لم يكن ماركس نفسه بمبدأ ، في الواقع ، عن بارنشتاين بهذا الشأن . فقد كتب في الايديولوجية الالمانية بأن الشيوعية ليست وضعا مستقراً نرسخه أو مثالا يتكيف الواقع بالنسبة له . اننا ندعو بالشيوعية الحركة الواقعية التي تلغي الوضع السائد . ثم نراه بعد سنين عديدة يكتب أيضاً ، في « الحرب الالهية في فرنسا » ، بأن « ليس للعالم مثل يحققونها بل عليهم فقط أن يمحروا عناصر المجتمع الجديد التي أصبحت تامة في بطن المجتمع البورجوازي المنهار » .

لا تشكل الايديولوجية الانقلابية والثورة التي تعلنها جزءاً من تطور متسلسل متجانس مع العالم ، لأن الايديولوجية الانقلابية تريد أن تتفجر في

قلب العالم وأن تمزق تسلسله واستمراره . كانت سيمون دي بوفوار تفكر بهذه الخاصة ولا شك عندما ثبت بأنه ليس من الغريب أن نرى ماركس يحدد موقف البروليتاريا سلبياً لا إيجابياً ، وبأنه لا يكشف عنها كقوة تؤكد ذاتها أو تحاول أن تحقق المجتمع اللاطقي ، ولكن كقوة تحاول أولاً أن تضع نهاية لذاتها كطبقة . وجد باردبايف في كلامه عن الإيمان الشيوعي الجبار الذي يعبد المجتمع الجماعي في المستقبل أنه يغذي ذاته بالدرجة الأولى بمواطن سلبية لا بمواطن إيجابية ، وأن الشيوعية لا تستطيع أن توجد ، ولا تستطيع أن تكون حادة قوية في إيمانها بدون وجود خصم يولد فيها الاشتراك والاحتقار .

إن هاته الخاصة ، في الأيديولوجية الانقلابية عامة ، وفي الماركسية خاصة ، وجدت تعبيراً بارزاً في تعليق ماركسي لروزا لوكسمبورغ . فقد كتبت بأننا نعرف ماذا يجب أن نزيل أولاً كي نحر الطريق ونمدها لاقتصاد اشتراكي . ولكن عندما نتطلع إلى الخطوات الجزئية والعملية الضرورية لاشادة المبادئ الاشتراكية في الاقتصاد والقانون وجميع العلاقات الاجتماعية ، لا نجد مفتاحاً لذلك في أي من الكتب الاشتراكية . ليس في الأمر نقصاً ، بل ميزة تجعل الاشتراكية العلمية متفوقة على الاشتراكية المثالية . بإمكان المجتمع الاشتراكي أن يكون ، بل يجب أن يكون نتاجاً تاريخياً يظهر عن تجارب الاشتراكية الخاصة ، وينشأ أثناء تحققها ، فيتطور التاريخ تطوراً حياً بنطوي دائماً على إنتاج الحل المناسب لكل حاجة اجتماعية حقيقية . ثم تنتهي لوكسمبورغ إلى القول بأنه من الممكن تخطيط الوجه السلي ، وجه الهدم وإعلانه بقرار ، ولكن ليس بالمستطاع تحقيق البناء ، أي الناحية الإيجابية ، عن طريق القرارات .

تؤكد الماركسية على الوجدان الثوري فتدعو إلى تربية البروليتاريا تربية ثورية ، وإلى دكتاتورية البروليتاريا أداة ينفذ بها الوجدان الثوري إلى المجتمع ، ويحاول أن يجرى فيه تحولاً يتناسب مع معناه . ولكن ما إن يبرز

الوعي الطبقي الى الوجود ، وما ان تهب الثورة حق يقف الوجدان عن العمل ، فدى المجتمع يترك على غاربه ينظم نفسه بضرورة تاريخية محضة . يبرز المجتمع الشيوعي آنذاك دون أي توجيه أو تنظيم ودون أي مشروع ، لأن مشاريع من هذا النوع هي من صفات المثاليين . هكذا نرى أن حقيقة الماركسية تبرز في النقض ، وفي جهد قصده الكشف عن السنن الاجتماعية التي تنطوي عليه وتفرضه . رأى بعض المفكرين كبارزون ان تركيبتها الفلسفية كله كان تبريراً لهذا النقض ، الذي كانت جميع جهود ماركس التنظيمية تحاول ، بوجه خاص ، القيام به ، وإجراء ما يفرضه من تدمير . لقد أحلّ الأسلوب محلّ المبدأ ، وآمن بأن التدمير هو نوع من البناء والتعمير .

يعتبر فولوب ميلر ان ماركس كان « مجيلاً » جداً في تحديد المجتمع الجديد ، وفي امتناعه عن إعطاء أية صورة واضحة عنه . أما سوريل فيقول بأننا لن ننتهم بالتريد منها كررنا القول بأن الماركسية تنقض أية فكرة عن المجتمع المستقبل ، كما تصوره الاشتراكيون المثاليون ، لأن رفض أي تحديد له يشكل احد العناصر الرئيسية الأولى في الماركسية . يذكر برنتانو أن ماركس كتب عام ١٨٦٩ الى صديقه بيسي الذي نشر مقالاً عن مستقبل الطبقة العاملة ، يقول فيها انه كان يعتبره ، قبل هذا المقال ، الثوري الانكليزي الوحيد ، ولكنه أخذ يمتيره رجعياً بعدئذ ، لأن اي اشتراكي يرمس خطة للمستقبل يكون رجعياً . كان هذا الموقف ثابتاً في تفكير ماركس ، لأننا نراه عام ١٨٤٣ يحدد الموقف الاشتراكي الثوري بالصورة ذاتها ، فيكتب رسالة بعثها الى روج يذكر فيها « ان ما يشكل بالضبط ميزة الاتجاه الجديد هو أننا لا نريد أن ننسب العالم المستقبل بشكل متمصّب ، بل نجد العالم الجديد ينقض العالم القديم . فإذا كان بناء المستقبل بشكل نهائي ليس من عملنا ، فلماذا من جهة اخرى على ثقة تامة مما يجب ان نحققه في الحاضر : نقد النظام المتبع ككل دون رحمة او شفقة ، نقداً لا يخاف ولا يحذر النتائج ولا اي شكل من أشكال الصراع مع القوى والسلطات السائدة . »

اعتبر ماركس ، كما يلاحظ سوريل وغيره ، ان البروليتاريا لا تحتاج الى دروس من مخترعي الحلول للمشاكل الاجتماعية ، بل استلام الإنتاج حيث تتركه الرأسمالية . فليس هناك أية حاجة لبرامج عن المستقبل لأنها تتبدى تدريجياً في المعامل . هذا لا يعني بتاتاً أن الايديولوجية الماركسية كانت تقول باستمرار النظام الرأسماني بشكل من الأشكال . فماركس كان مؤمناً كل الإيمان بأن الثورة الاجتماعية التي كان يبشر بها تعني تحولاً شاملاً لا يمكن التهرب منه ، وتفصل بشكل مطلق بين مرحلتين من مراحل التاريخ . لقد كان دائماً يرجع الى هذه الفكرة ، كما حاول أنجاز جهده ان يدل ، بصور وأمثلة مختلفة ، كيف أن التحرر او التحول الاقتصادي سيكون نقطة الانطلاق في ولادة عهد لا صلة له بالحاضر او الماضي . كانت الاشتراكية دائماً تبث الخوف والهلع بسبب هذا العنصر المجهول الذي تنطوي عليه . فالناس رأوا أن تحولاً من هذا النوع لا يترك اي مجال للرجوع عنه .

يكن وراء كل ايديولوجية انقلابية نقض للحضارة السائدة ، ووراء الماركسية ، كما وراء النازية مثلاً ، ينطوي ذاك النقض الاساسي للحضارة الغربية على ثورة قصدها الأول هو هدم الحضارة وبناء أخرى . لهذا ، تأخذ مبادئها من صراع طبقي ، ومادية ، ودialeكتيكية ، وعلمية ، وموضوعية ، معناها عندما تعارضها مع مبادئ سادت الحضارة الغربية ، من مثالية ، وميتافيزيقية ، وذاتية ، وكانت تشكل تبعاً لماركس ، الشرور الاساسية في الفكر الحديث .

تميزت الماركسية عن الاشتراكية المثالية في تحديدها للعمل الثوري كامتداد محض لاتجاه معين يعمل في التاريخ ، لا كإرادة لعدد من الاهداف والمقاصد . لهذا ، لا نجد فيها أي تحديد لمجتمع مقبل . أكد لينين نفسه في كتابه «الدولة والثورة» بأن ليس هناك اشتراكي واحد يستطيع أن يعد أو يعين الطور الأعلى للشوعية بما يعني حسب تعبير بونتي أن الماركسية هي أولاً الحكم على الحاضر بأنه حاضر مليء بالمتناقضات لا يطاق ، وليس تأكيد مستقبل ما كضرورة . ليست

الماركسية وعياً لهذف ، ولكنها كشف عن واقع يستحيل استمراره ، وهو العالم القائم في متناقضاته وانحلاله . انها تحليل للتاريخ في ماضيه وحاضره كصراع طبقي ، بدلاً من أن تكون وصفاً لجنّة ارضية .

يبرز هنا سبب كان يؤدي الى فشل الايديولوجيات الانقلابية في تصوير المجتمع المقبل . كان نقضها للوجود التقليدي يتركز على وقائع ملموسة ، وعلى موقف تاريخي يتابع تطور الوقائع كي يبرز النقض الذي يبشر به الموقف الانقلابي ، بينما بقيت صورة المجتمع المقبل ، وان كانت تقتصر على خطوط كبرى عامة ، انقطاعاً للموقف التاريخي ذاك ، ووليدة الخيال ، لأنه استحال عليها أن تكون ثمرة التاريخ ، ولذلك تأتي مشوهة قاصرة عن التحقق .

*

لا تقل هذه الخاصة وضوحاً في الليبرالية عما هي عليه في الماركسية . اننا نجد فيها تقريباً تركيزاً كلياً على تدمير النظام التقليدي ، دون اعطاء كبير جهد في تفسير المجتمع المقبل . كان المعنى الأول فيها معارضة ونقض امتيازات القوى التقليدية من الكليروس ونبله . من هنا برز نقض القيم التي كانت تبرز تلك القوى . يصف أليوت هذه الظاهرة في الليبرالية فيقول بأنها قد تكون انجماً نحو شيء يختلف تماماً عن ذاتها ، لأنها ، في الواقع ، شيء يميل الى تحرير النشاط بدلاً من تجميعه ، وهي حركة تجد جذورها أولاً في نقطة انطلاقها لا في قصدها في الاعتماد عن شيء مالا في تقديم شيء محدد . نقطة انطلاقنا هي أكثر واقعية من وجهة سيرنا ، ووجهة سيرنا تنتهي بنا غالباً في وضع يختلف عن الصورة التي رافقتنا عند انطلاقنا .

كان قصد الليبرالية الأول ازالة جميع القيود والحدود التي تحول دون حرية الفكر ، وحرية العمل الفردي والانساني ؛ كان المستقبل يابح ، لقرن خلا ، وكأنه ملك الليبراليين . فمن ناحية فلسفية كانت الليبرالية ايماناً بالعقل وقدرته على سيادة العالم عندما يتحرر من أقاصيص وعبوديات الماضي . وعلى الصعيد السياسي نقضت جميع النظريات القائمة بحق الملوك الالهي ، وبشرت بإرادة

الشعب ، ورأت أن أصلح نوع من السلطة هي تلك التي تتدخل الى أدنى حد ممكن بشؤون الفرد والشعب . وعلى الصعيد الروحي ، عارضت الكنيسة والدين ، وأرادت أن يتحرر الانسان مما ينطويان عليه من استبداد . وعلى الصعيد الاقتصادي قالت باقتصاد حر ضد اقتصاد الامتيازات والاحتكارات . وعلى الصعيد الفكري آمنت ودعت الى حرية الفكر والبحث والعلم . وهكذا نرى أن العنصر الأساسي هو عنصر سلمي ، يُبنى على الرفض والنقض .

ان من يقرأ وثائق حقوق الانسان التي أعلنتها الثورات الليبرالية يرى أنها وثائق تعلن مجموعة من الحريات ، التي تمثل نقضاً لظاهرة اجتماعية سياسية معينة في المجتمع الذي اندفعت الايديولوجية الليبرالية ضده . فهمة الدولة مثلاً كانت مهمة سلبية صرفة تقوم في معاقبة الجريمة وفي صيانة حقوق المواطنين الطبيعية ؛ عبّر بانتام ، مؤسس النفعية عن ذلك خير تعبير عندما كتب بأن « كل قانون شر لأن كل قانون يحد من الحرية » .

تتطوي الدساتير والحقوق الثورية أولاً ، وفي مقدماتها ، على مبادئ سلبية من الرفض والنقض تضعها كحواجز تستثني ، بشكل دائم ، الأوضاع المثيرة التي تعتبرها مسؤولة عن الفوضى وعن المصائب الجماعية . يكتب برجسون بهذا الخصوص يقول بأن المثال الديمقراطي دخل العالم وساده كنقض وتقرء . فكل عبارة من وثيقة اعلان حقوق الإنسان تشكل تحدياً موجهاً ضد نوع من أنواع التعسف والغاية كانت وضع نهاية لآلام أصبحت لا تطاق . يؤلف الطابع الأساسي الذي ينشأ على النقص لبّ وجوهر وثيقة الحقوق في الثورة الانكليزية ، والثورة الاميركية ، والثورة الفرنسية .

ارادت الثورة الفرنسية أولاً ، وككل انقلاب كبير ، أن تنقض وتدمر النظام السائد ، فالتفت لذلك مع روسو كني لها ؛ فعلى الرغم من المتناقضات التي تتطوي عليها كتاباته ، كان هناك مبدأ واحد منسجم يحوطها كلها وهو أن الإنسان فاضل في طبيعته ، ولكن النظم الاجتماعية هي التي أفسدت .

فتحرير هذه الطبيعة أذن بنقض وتدمير ما يعتورها من نظم كافي لتحقيق الدنيا الجديدة الحرة التي تبشر بها الايديولوجية الليبرالية . ظهرت هذه الفكرة في الواقع ، عند جميع فلاسفة القرن الثامن عشر تقريباً ، ولكن ليس بينهم من أكد عليها كما فعل روسو . وجد لافافر ، في دراسته لوثائق اعلان حقوق الانسان أن قيمتها سلبية فقط ، أي أنها كانت تقصد أولاً ان تنقض النظام القديم وتحول دون إحيائه .

رأى دي توكفيل أن الحقد ضد النظام القديم طغى على كل شعور آخر ، وأن فيه تبرر الخاصة الأولية ، الجوهرية ، الاساسية التي تميز الثورة ، والتي لم تهمل أبداً رغم كل تغيير . فالافكار السياسية والاذواق والمشاعر قد تتغير وتبدو بألف شكل ، ولكن الشعور يبقى ثابتاً لا يتغير .

لاحظ كوندورسه ورجال الثورة انفسهم ان قصد الثورة الاول هو الحرية ، وان ولادة الحرية تؤدي الى حياة جديدة ، ولكنها لم تكن تعني سوى التحرر من القيود، ويمكن بالتالي اعتبارها مرادفاً لحرية الحركة والسلوك . ان آرنست ، في دراستها عن معنى الثورة التي تركزت على فكرة الحرية الاساسية واهميتها ، وجدت ان الحريات التي كانت الثورات تنادي بها عادة هي حريات سلبية .

لهذا لم يعد غريباً أن نرى ، ان الاتجاهات الفلسفية الاجتماعية والحركات الثورية في فرنسا بعد حدوث الثورة ابتداء من بايوف ، وطيلة القرن التاسع عشر ، كانت ترمي الى تصحيح التركيز على النقص . فقد وجدت ان مبادئ الثورة ، من حكم برلماني ، وحرية رأي ، وحقوق انسان ، كانت أدوات في الحركة الثورية أثناء هدمها لنظام بالي ؛ برزت قيمتها في تبرير هذا الهدم والاصرار عليه ، فكانت أداة ازمة وجب ان تزول في بناء نظام جديد ينبع من فلسفة جديدة .

أشارت جميع الحركات والفلسفات ان المبدأ الليبرالي القائل باستقلال الفرد .

العقلاني هو مبدأ سلمي ، لا يمكن ان يصير قوة ايجابية في بناء نظام او مجتمع جديد ، ولكنه مفيد وفعال كأداة في تدمير نظام فاسد ؛ بيد أنه مبدأ شاذ لا يتسجم مع الطبيعة الانسانية .

لهذا رفض كارليل ان يعتبر ان في الليبرالية البورجوازية سيستاماً جديداً من القيم ، ولكن مركباً من الافكار في خدمة حركة تحاول تدمير النظام القديم ، كما انه اعتبر ان الاعتراف بالافكار التي حملتها يشكل عديمة محضة .

يُعطي توني مثلاً واضحاً عما نقول أثناء نقاشه لنشوء الايديولوجية الليبرالية . فردة الفعل ضد مساوئ وتفريط سلطة الدولة المطلقة ، اثناء القرن الثامن عشر ، قادت الى اعلان حقوق الفرد المطلقة ، لأن الدفاع الاكثر وضوحاً ضد اي تطرف هو تأكيد الطرف الآخر . فبما ان السلطة وبقياء النظام القطاعي كانت قد تسلطت على ملكية الفرد ، قام التأكيد على الملكية كحق مطلق ؛ وبما ان هذه السلطة السياسية القطاعية كانت تخنق الحركة الاقتصادية قام التأكيد بأن كل فرد يتميز بحق اصيل في متابعة عمله التجاري الاقتصادي كما يحلو له ؛ وبما ان الفرد لم يكن مطمئناً الى حريته وحق حياته أمام تعنت السلطة وتعمس القطاع ، اكدت الايديولوجية الجديدة على الحرية والحياة كحقوق مطلقة . وبما لا شك فيه ، من ناحية موضوعية علمية ، ان كلاماً من هذين الموقفين قد اخطأ خطأ كبيراً ؛ فليس هناك من حقوق مطلقة للدولة ، كما انه ليس هناك من حقوق مطلقة للفرد . فحقوق الدولة مشروطة بعملها في خدمة المجتمع ، وحقوق الفرد مشروطة بالعمل الذي يقوم به في المجتمع الذي يشكل جزءاً منه ؛ ولكن الايديولوجية الانقلابية لا تتحدد تبعاً لشروط وقائع الموضوعية العلمية ، بل تبعاً لحاجات نفسية اجتماعية عقائدية .

ان سان سيمون ، كغيره من المفكرين الثوريين والاشتراكيين في القرن التاسع عشر في فرنسا ، اراد انهاء الثورة ووضع نهاية لها فكتب بأن فكرة الحرية الميتافيزيقية المبهمة هي ضد تطور الحضارة وضد قيام نظام عالمي منظم ،

وبأن نظرية حقوق الانسان ، وما تنطوي عليه من نقد عميد اليه مفكرو وفلاسفة الثورة ، ساعدت مساعدة فعالة في هدم النظام الإقطاعي الديني وفي تحضير انتظام الصناعي والعلمي ، ولكنها مواقف أصبحت لا تلائم دور البناء الجديد . لقد رأى معظم الاشتراكيين آنذاك ان تنظيم المجتمع لأجل قصد واحد ، وهو امر اساسي في جميع الاتجاهات الاشتراكية ، امر لا يتلاءم مع الحرية الفردية ، ويفرض وجود سلطة روحية تستطيع ان تعين الاتجاه الذي يجب ان يوجه القوى الاجتماعية .

*

لازمت هذه الخاصة المسيحية وحركات التمرد الديني . فتمرد لوثر مثلاً ، او تمرد هنري الثامن ، او تمرد الجليكن في فرنسا كان ذا اهمية كبرى ، ولكن قوته الاولى كمنّت في عناصره السلبية . انه تمرد نقض الاعتقاد السائد بسلطة البابا ولكنه ترك ، بسبب سلبيته ، فراغاً كان يتوجب ملؤه قبل ان يستطيع الادعاء بأنه قد اكتمل . كتب راسل في تحديده للبروتستانتية بأن الانسان الفاضل فيها هو ذلك الذي ينقض السلطات الدينية والتقاليد العقائدية السائدة . وذكر في مكان آخر ان الكاثوليكي هو ، على العكس ، انسان يرى ان هناك عنصر خضوع في كل فضيلة ، ليس فقط لصوت الله ، بل لسلطة الكنيسة . هذا الوصف هو في الواقع تعميم لا يصح ، لأن الكاثوليكي يتغير بتغير اوضاع العقيدة التاريخية . ففي بدء الكنيسة الكاثوليكية كان هو ايضاً انساناً لا يتقيد بأرادة السلطات والتقاليد المتبعة .

عبّر إكهارت عن ذلك بالنسبة للمسيحية بقوله ان الانسان يستطيع ان يعرف فقط نقض الحقيقة النهائية .

بدا لوثر دوماً يصاد شيئاً من الأشياء ، وكان مدعوماً ، كما لاحظ بر كهاردت ، بهؤلاء الذين لا يريدون بعد الآن ان يصنعوا كيت او كيت من الاعمال . كانت البروتستانتية ككلّ تعبيراً واضحاً عن هذا العنصر ، عنصر النقض ، او الحرية كنقض للنظام المتبع . كان نداؤها الاول يتجه الى الفرد تدعوه

الى حريته وحقوقه والى التمرد على السلطة . لقد حولت انظاره عن الاعمال الصالحة التي تخضع للسلطة الى الايمان الذي يكن في صدر الانسان ، والذي لا يمكن للسلطة ان تنشئ له معالم او حدوداً ؛ ألغت كل حاجز يقوم بين المؤمن وبين الله ، ودعت كل فرد بأن يكون كاهناً خاصاً لذاته ، لأنه من التجني على ارادة الله الكلي القدرة الايمان بأنه يترك وسيلة تافهة كالكنيسة تتدخل في علاقته مع مخلوقاته . هذا التحول الديني الذي ارادته البروتستانتية كان يدعو كل فرد الى الاسترشاد بوجدانه الذاتي ، وينادي المؤمن بأن يرجع الى ذاته ويستمع الى ضميره ، الضمير الباطني الداخلي الذي يقوم في هذه الذات او الذي تقوم الذات عليه ، واستيحاه هذه الذات واهمال كل شيء خارجها ، من قانون ومن تقاليد ، ومن قيم ، ومن نظم ، ومن مؤسسات ، او بكلمة اخرى ، التراث المسيحي الذي تجمع عبر الاجيال . في هذا النقض الحاد ضد تراث الاجيال السابقة ، النقض العنيف لماضي المقدس ، النقض الصارخ لقدسية التقليد ، تعبّر البروتستانتية عن حريتها .

ان البوذي مثلاً يشرح بأنه عندما يريد ان يكشف عن الثرقانا يجابه لفرأ إذ انه يستطيع ان يحدد ما ليس من طبيعتها ، وما لا ينسجم معها او ما تنفضه ، ولكنه لا يستطيع ان يفسر إيجابياً ما هي الثرقانا . يجابه المرء الشيء ذاته في التاوية عندما يريد ان يشرح معنى التاوو .

تتكرر د. ه. لورانس للمسيحية ، على الرغم من شوقه الى حقيقة ميتافيزيقية ، لأنها دين يبشر بأخلاقية تترسخ على الرفض المحض ، وتعتمد : « يجب ألا تفعل ... » بينما بدا الانسان بحاجة الى اخلاقية تقول له : « يجب أن تفعل ... »

غير ان لورانس نفسه يفسر في كتاباته كلها أي المذاهب منظم للثورة ، وعلى أي مستقام تنشأ الثورة . ان « تثقيف الشعب » ، وهو المنشور الذي أوضح فيه موقفه بهذا الشأن ، ناقش كيف يمكن التأثير في الناس والشعب ،

وليس ما يجب إعطاء الناس والشعب من حيث المحتوى أو المضمون الإيجابي ،
جعل مفهومه حول دعاة التحول الاجتماعي يقصر مهمة هؤلاء على التحرير ،
ونقض ما يقيّد العقول ويكبّلها .

لا تقتصر هذه الخاصة على الابدولوجية الانقلابية ، بل ويمكن القول إنها
ترافق كل فكر فلسفي خلاّق . فمن سقراط الى كامو ، نجد أن قوة الفكر
لا تنشأ في ايضاح موقف إيجابي ، بل في موقف نقد ورفض وتمرد تجاه وضع
الإنسان ، وفي قوة ما ينطوي عليه هذا الموقف من نقض ورفض .

كان سقراط يخرج دائماً ظاهراً من كل نقاش ، وذلك يعود الى موقفه السليبي
اولاً ، موقف النقض والهدم الذي كان يتخذه تجاه الأخصام ، أي ، بعبارة
أخرى ، هدم موقف الخصم دون ان يدافع في الواقع عن مفهوم إيجابي خاص
يتخذه . ففي نهاية كل جدال يبدو وكأن موقف سقراط هو الموقف الوحيد
الذي استطاع ان يستمر بثبات وقوة . لقد كان يحدد ماذا يجب ألا نفعل لا
ما علينا أن نفعل ، بما يدل به على متناقضات الخصم ، فيحاول الكشف عن
الأخطاء الفلسفية أكثر من الإعلان عن تجربة إيجابية لحقيقة محددة .

أما فكر كامو فقيّمته الثورية تبرز في تصميم حازم برفض كل زعم بأنه
بالامكان جعل الوضع الانساني وضعاً منسقاً موحداً أو جزءاً في سيستام من
القيم المطلقة . برز فكر مالرو في الثورة والتمرد ولكن الثورة التي بشر بها
هي ثورة كامو ايضاً . وإنها ليست محاولة في حل إيجابي لمشاكل معينة ، بل هي
تصميم في اقامة وتفذية تمرد مستمر .

تتوقف حرية الانسان على هذا النقض ، لأنه ليس هناك من حرية دون
حواجز خارجية يحاول الانسان تدميرها . رأى نيتشه أن مقياس الحرية هو
في درجة المقاومة التي يجب الانتصار عليها ، او الجهد الذي يحتاجه الانسان كي
يستمر في الطلعة . وسارتر ايضاً عبّر عن الشيء ذاته ، بشكل آخر ، عندما
جعل الحرية ذاتها تخلق الحواجز التي تتألم منها . ولكن في كلا الحالتين تحتاج

الحرية، كي تتكامل، ان تعتمد ايدولوجية انقلابية، كي تشعر بمقاومة ما ، او
بمواجز تتجاوزها .

✱

جاذبية الايدولوجية الانقلابية لا تكمن في ذاتها ، لأن الناس الذين يلجأون
اليها ، ويمحضونها ولاءهم وإيمانهم ، يفعلون ما يفعلون لأنهم يكرهون المجتمع
الذي يعيشون فيه . هذا الوضع النفسي الذي تنشأ فيه الحركة الانقلابية
يفرض عليها ، بشكل تلقائي ، ان تتركز على رفض المجتمع القائم، وان تغطي
الدور الاول للرفض ذلك . جمل دوستوفسكي شيجلاف يقول : « لقد بدأت
من حرية غير محدودة فوصلت الى استبداد غير محدود » . هذه الحرية غير
المحدودة التي يصفها شيجلاف هي الحرية التي تنطلق منها كل ايدولوجية
انقلابية . انها الحرية التي تبرز في النقض العام الشامل الذي تبشر
الايدولوجية به .

يرجع التبل الذي يميّز الحركات الانقلابية على الرغم مما تحمله من قسوة
وفظائع الى سحر الدعوة في تحرير الفرد تحريراً تاماً من النظام التقليدي . هذا
التحرير الذي يتم في اطار علاقة جديدة مع الحياة ، في اطار مفهوم انساني
جديد ، يرفع الانقلابي فوق الانانية اليومية المبتذلة ، يحمله في مرتبة الآلهة ،
ويحمله الى الاعالي ، أعالي الحقيقة الانسانية التي لا تعرف صفار الأهداف
الضيقة المحدودة . برزت قوة الايدولوجية الانقلابية دائماً في قدرتها على توليد
بغضاء عميقة للنظام المتسبع ، ولأشكال الظلم والاستغلال والقلق التي تسوده .

لا تقتصر الايدولوجية الانقلابية في دعوتها على فئة اجتماعية ، اقتصادية
أو مهنية معينة ، بل تتوجه الى فئة نفسية عامة تتألف من المتذمرين واليائسين
الذين ضاعت جذورهم فاصبحوا في بلبلة وفوضى . يعاني هؤلاء وضعاً لا يعرف
الالتزام ، لأنهم يميون في تناقض حاد مع المجتمع الذي يحيط بهم . نقض هذا
المجتمع اذن يشكل قاعدة الايدولوجية .

تدل الدراسات الموجودة حول علاقة الأعضاء والاتباع بالأحزاب أو الحركات الثورية بوضوح ان الأكثرية الساحقة بينهم ينتمون للحزب أو الحركة لا بدافع الأهداف والمقاصد الايجابية ، بل بسبب الموقف الثوري السلي ، وبسبب اللغة الهدامة التي تدعو الى نقض النظام المتبع ؛ بيّنت دراسات كدراسات هوفر وألموند وكانتريل ذلك بوضوح .

الاحلال الوجود التقليدي شرط اساسي لقيام الانقلاب الكبير . ولكن الايديولوجية الانقلابية لا تقف موقف المتفرج امام هذا الانحلال ، أو تتركه يأخذ مجراه الطبيعي ، بل تركز قواها وحيويتها على نقض تام للوجود ، وبروح شيچلافية ، تسعى الى تحرر تام من الماضي يقود الى بناء نظام جديد . ان كل ايديولوجية انقلابية تتميز بكثير من المظاهر التي تلوح غير واقعية أو منطقية ، ولكنها تجد تفسيرها في الشوق الى التدمير الكلي ، لأن التدمير الكلي هو الشرط الأول لنشوء نظامها الجديد . الغاية من هذا التدمير ليست اعداد المجتمع للنظام الجديد فقط ، بل تثوير روح المجتمع والمجاهير ، الذي تجد الايديولوجية فيه فعاليتها الانقلابية ، وكلما غار وامتد زادت الفعالية واشتدت .

تنشأ الايديولوجية عندما تسود المجتمع وضعية انقلابية حادة يدبّ الانحلال منها الى المجتمع الذي يعجز عن الاتساع لقوى اجتماعية تاريخية جديدة ، مما يجعل عملها الاول يتركز على نقض الوجود التقليدي ، لأن القصد الرئيسي منها هو تحرير القوى الجديدة من قيم ونظم وتقاليد ومذاهب تعثر حركتها وغوها . لهذا ، نرى ان الايديولوجية الانقلابية عادة تنشأ وتتمو وتتكامل مع قيام ونمو وتكامل الوضعية الانقلابية . هذه الخاصة ظاهرة عفوية وطبيعية في الايديولوجية الانقلابية ، إذ يجب تقريغ الصحن قبل تنظيفه . ان قصد الايديولوجية الاول هو تنظيف الوضع القائم من أمراضه وشروره ومساوئه ومتناقضاته ، فتركز جهدها كله في ذلك وفي تبرير ما تفعله .

تبرز حرية الانسان في تحرّره من القوى الاجتماعية التي تحوله الى جزء في

تقليد ، إذ كي يصبح حراً يحتاج الاعتماد على قوة كبيرة تستطيع ان تخضع هذه القوى . ليست القضية قضية حق في الحرية ، بل قضية وضع يستطيع الفرد ان يحقق الحرية فيه . يستطيع المفكرون من ناحية نظرية مجردة أن يكتبوا يؤلفوا في حق الفرد بالحرية ، وفي ان الحرية حق من حقوق الفرد الأساسية ، ولكن الواقع الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه هو ان الانسان يتجاوز بالحرية القوى الطبيعية الاجتماعية التي تحيطه بآنية القاهرة ، ويصح تجاوزه ذاك بموقف ايدولوجي انقلاي . ان حرية الفرد ليست شيئاً ثابتاً خالداً يعطى له مرة واحدة واخيرة ، بل شيء يتطور ويتبدل ، ينشأ ويزول تبعاً لأوضاع اجتماعية سياسية تاريخية .

فبدون ايدولوجية انقلابية أو وعي وجداني لهذه الايدولوجية ، ودون شكل من أشكال الوعي الثوري ، لا يكون هناك حرية بل عبودية . تؤجل التجربة الثورية في أطوارها الاولى قضية الحرية وأشكالها المجردة ، وتقدم عليها قضية التحرير ، فكان على جميع مدركات الحرية لذلك ان تشق طريقها من عمل التحرير .

يجمع علماء الاقتصاد على القول بأن كتاب « رأس المال » لا يعتبر عن مذهب علمي صحيح يستطيع ان يحابه الوقائع . نجاح الكتاب يحد تفسيره فقط في حدة واتساع الشر الذي رافق أطوار الثورة الصناعية الكبرى ، وفي حدة النقص الذي جابه هذا الشر . كتب تروتسكي يقول بأن الجماهير لا تثور باسم تخطيط أو برنامج عام في إجراء تحول اجتماعي ، بل لأنهم يشعرون بقوة وحدّة بأنهم لا يستطيعون ان يتحملوا طويلاً أو لأية فترة اخرى النظام السائد . يعتمد قادة الطبقة أو الحزب الثوري فقط برنامجاً معيناً . باستطاعتنا القول بأن قاعدة هذا البرنامج تنشأ ، في الواقع ، بنقص النظام المتبّع ، وتفسير هذا النقص ، وتحليله وتبديره .

إن دعاة الحتمية العلمية أو الاجتماعية من فلاسفة ومفكرين ، الذين ينكرون حرية الارادة ، يعمدون الى ذلك بصفتهم العلمية فقط ، في كتاباتهم ، وفي

محاضراتهم وفي مناقشاتهم ، أما في سلوكهم العادي فيبدون وكأنهم يتميزون بحرية الإرادة ، يستفسرونك عن الأسباب التي دعتك الى موقف أو رأي دون آخر ، يعاقبون ابناءهم ، يقرّرون علامات سيئة لتلامذتهم ، يقبلون بتجريم ومعاينة المجرم الخ ... هذه كلها امور لا تنسجم مع الحتمية العلمية التي يدعون اليها . مشكلة الحرية هي ، في الواقع ، مشكلة كلامية او فلسفية وليست مشكلة حقيقية ، وهي تعود الى فوضى في معاني الكلمات ، أو بالأحرى الى قصور الكلمات عن التعبير الدقيق عن مناحي التجربة الانسانية .

ليس بإمكان مفهوم الحرية ، كأى مفهوم أو مبدأ فلسفي أو اخلاقي آخر ، ان ينفصل عن الوضع الاجتماعي التاريخي الذي ينشأ فيه . فالحرية تتخذ اشكالا مختلفة تبعاً للأوضاع التاريخية الاجتماعية المختلفة . وهناك نماذج عديدة من الحرية تبرز في نماذج ثقافية سياسية مختلفة . فان نحن نظرنا الى الحرية كحرية انقلابية أمكننا القول بأن هناك أدواراً تولدها ، وبأن هذه الأدوار هي انتقالية أو ثورية ، وبأنها تعرف الحرية عادة بأنها تقمص الفرد في شخصية الايديولوجية الانقلابية والحركة التي تنبع منها ؛ بينما تنطلق الأدوار التي خسرت ثورتها وديناميكها الايديولوجي من الفرد في تحديد الحرية ، وتجعلها مترسخة في قدرة الفرد على اختيار حل بين حلول عديدة تواجهه حول ما يشغله من مواضيع . يمكن ، هنا ، أحد الأسباب الاولى وراء الاتهامات والانتقادات المتبادلة بين اميركا والغرب عامة وبين روسيا من جهة ثانية . فاميركا والديمقراطيات الغربية لا تستطيع ان تفهم ان هناك شعوباً ونظماً تريد نوعاً آخر من الحرية ، والحكومات الشيوعية تأبى ان ترى في الحرية الغربية سوى مناورة شكلية بورجوازية لاستغلال الشعب .

يفترض الموقف الشيوعي ان ليس هناك من عبودية غير العبودية الاقتصادية ، وانه عندما تصبح جميع المنافع الاقتصادية ملكاً للمجتمع ، فإن الحرية الكاملة تتحقق ؛ ولكن اذا نحن اعتمدنا مبدأ النسبية التاريخية والمبدأ الديالكتيكي ذاته ، لرأينا ان ليس هناك من شيء أشد وضوحاً من ان الحرية

كانت دائماً تتحول بالنسبة للقوى الاستبدادية التي تزداد استبداداً في زمان أو مكان معين . تعني الحرية من ناحية حسية تحرراً من قوى استبدادية معينة ، تحرراً من شيء اعتبره الفرد في الماضي أمراً طبيعياً ، ولكنه أصبح ينظر اليه الآن كشيء مصطنع ، ويمانيه كمبودية ؛ ولكن إن صح وظهر المجتمع اللاتبقي ، فإن مفهوم الحرية يخسر معناه لأن الواقع الذي تعبّر عنه يكون قد زال .

بدأت الديمقراطية الاشتراكية كردة فعل أو بالأحرى كنقض للديمقراطية السياسية التي رفضت تحقيق المساواة التي تفتت الديمقراطية بها . والديمقراطية السياسية بدأت كنقض لدعوى الذين يقولون بأن حكم أقلية وراثية معينة هو حق لهم ؛ لهذا تساؤل عما تصير اليه الحرية في المجتمع الشيوعي اللاتبقي إن صح وتحقق .

*

تنشأ الإيديولوجية الانقلابية بإعطاء مفهوم إنساني جديد عام يستطيع به الانقلابي أن يتجاوز الأشياء والوقائع والأحداث التي تحيط به ، وأن ينتقي بينها ، وأن يقيسها ، لأن المفهوم الانقلابي الجديد يجعله يتمكن من الوقوف خارجها أو فوقها .

يحد السلوك الانساني قيوده وسلامه في الحدود البيولوجية التي ينبع منها ، وفي الحدود الطبيعية الاجتماعية التي تحيط به . فهو يخضع لها ، ويماشيها ويرجع إليها ولا يستطيع أن يتجرد منها . ولكن الموقف الانساني يتميز بما يتميز به ، لأنه يستطيع أن يحقق لذاته « الحرية » من هذه الحدود عن طريق إدراكها ولأنه يصطنع خروجاً منها فيلاحظها ويتفهمها فيه . ولكن هذا الإدراك يجب أن يكون موحداً يعبر عن ذاته في إيديولوجية جديدة ، لأن هذا وحده فقط يسمح للموقف الانساني بأن يعلو فوق واقع الأشياء والأحداث .

تبرز قضية الحرية الانقلابية في وضع خسر حدوده ، وجوده ، وتربطه ،

وحدثه . يجد الإنسان نفسه آنذاك مضطراً لأن يخلق الوضوح والجلاء في ما حوله . تنشأ الحرية الانقلابية هنا ، في خلق معنى وتجانس في وجود زال منه المعنى والتجانس . هذه الثورة على إعطاء معنى لأشياء لا تحمل في ذاتها معنى ، هذه القدرة على توليد تجانس في أشياء غريبة عن التجانس ، هي الحرية الانقلابية لأنها تعني أن الإنسان يستطيع أن يسود الأشياء مها كان صنيعتها ، وأن يتجاوزها مها كان خاضعاً لها ، وأن ينفصل عنها ويعلو عليها مها كان محدوداً بها .

ولكن بما أن إعطاء الأشياء معنى وتجانساً لا يصح دون موقف تاريخي عام يشملها بتفسير ما ، وبما أن خلق الوضوح في الوجود الإنساني يستحيل دون فلسفة اجتماعية شاملة ، وبما أن الحرية الإنسانية تعني موقفاً وجدانياً وإعياً يدرك فيه الإنسان التناقض الأليم بين إنسانيته والعالم الذي يحيط به فيحاول أن يجد حلاً لهذا التناقض ، فإن الحرية الانقلابية تعني ظهور ايدولوجية انقلابية .

نجد في كل ايدولوجية انقلابية وجهين للحرية تلك ، هما حسب تعبير فروم ، « الحرية من ... » و « الحرية في ... » . ولكن كل ايدولوجية تبدأ في « الحرية من ... » أو في الدعوة إلى الحرية من النظام السائد ، من قيود وتقاليده وقيم ونظم هذا النظام ، غير انها في الوقت ذاته تدعو إلى تحقيق الحرية في وضع جديد بإمكان الفرد أن يحقق ذاته فيه . الفصل بين هذين الوجهين صعب جداً ، وكل تشعيب للانقلابات خاطيء لأنه مها تركز النشاط الثوري على نقض النظام التقليدي ، ونقده وإلغائه ، يحدث ذلك باسم فكرة ، أو صورة الانسان الانقلابي الجديد . وهذه الصورة ، رغم ايهامها وغموضها ، ورغم بعدها عن التبلور في تركيب واضح المعالم ، فإنها هي التي توحى للانقلابي « بالحرية من ... » . « بالحرية من ... » كي تصحب ثورة ، وجب عليها أن تمتد فتصبح « حرية في ... » . قد فشل الايدولوجيات الانقلابية في اقامة الوجه الثاني ، كما نرى في جميع الايدولوجيات

الانقلابية ، ولكن ذلك لا يعني أن قدرتها على الامتداد في « الحرية من ... » ونسف النظام التقليدي كانت بعيدة عن « الحرية في ... » أي عن حدوثها في « الحرية في ... » أو في صورة انسانية ثورية جديدة ألهمتها « الحرية من ... » . لهذا فإن الايديولوجية الانقلابية ، في دعوتها الى الحرية من الماضي ومن قيوده وحدوده ، تربط بين هذه الحرية وبين صورة انسانية جديدة تضع لها معنى في امتدادها الايجابي . ففي الايديولوجية الليبرالية مثلاً نرى أن الدعوة الى الحرية الفردية من النظام السائد كانت تعني دائماً أن تحقيق هذه الحرية سيقود عفويًا الى تحقيق مصلحة عامة تتجاوز الفرد والمصالح الفردية ؛ فالفرد ، وإن كان يعمل في سبيل حريته أو مصلحته الفردية ، تضبط السنن الاقتصادية العامة حركته وتجعلها في خدمة مصلحة الكل وبرز المجتمع الجديد . ينطبق الشيء ذاته على الماركسية ، والنازية و الخ ...

إن حرية الانسان حرية أخلاقية يستحيل أن تتحقق بدون وجدان أدبي يصعب تحقيقه بدون موقف عقائدي ينزل منه منزلة « النفس » من الجسد . لا يستطيع الانسان أن يكون حراً إن كان عبداً لغرائز ومشاعر وتقاليده عيياء لا يعيها أو يدركها ؛ تظهر حريته فقط إن هو ركز سلوكه في ايديولوجية انقلابية تجعل بإمكانه أن يتميز بسلوك منسجم امام الحياة . إن حرية الانسان لا تعني حرية من القيود والحدود ، لأنها تقوم في القيود والحدود ، بيد أنها قيود وحدود تنبع من الداخل الوجداني ، من داخل يتعد به وجدانياً . حرية الانسان ليست في تركيز سلوكه في ذات منفردة أو مطلقة بل في نموذج جماعي انقلابي يتصل به اتصالاً ديناميكياً مباشراً .

ترى الايديولوجية الانقلابية أن الحرية هي قدرة الفرد على تحرير ذاته من المنافع والاعتبارات الفردية والترهات العامة التي تحول دون الكشف عن القيم التي يؤمن باطنياً بأنها تعبر عن معناه . هدفها ليس تمير الفرد عن ذاته بشكل مستقل ، ولا الكشف عن قواه الخاصة ، لا ولا تحقيق نمط فردي حياتي ، بل اندماج الفرد تماماً في موقف عقائدي انقلابي يتخذ لونه ويركز عليه جهده .

أكد دعاة الفكر الانقلابي الفرنسي مثلاً هذا المفهوم على الرغم من فردية الفكر الحادثة ، وأدركوا جميعاً الحرية في هذا المعنى : في الانسجام مع الكل بشكل طبيعي له أن يتحرك بانسجام وبدون أي تعنير من قبل أي فرد .

لذا ، ترى ان سومبارت قد أخطأ عندما حدد مبدأ الحرية في الاشتراكية البروليتارية او الشيوعية بالحرية الطبيعية ، لأنها تعني حرية الإنسان الطبيعي من القيود الخارجية التي فرضتها الحياة عليه مع الآخرين في دولة سياسية . لم تكن الحرية من القيود التي يتكلم عنها سومبارت مطلقة ، بل جرت باسم صورة انسانية جديدة ، باسم قيود جديدة يمنحها الفرد ولاءه ، كل ولائه ، ووجوده كل وجوده . لم تكن يوماً عدمية بل نشأت باسم ايديولوجية انقلابية شاملة تجاوز بها الانسان الأوضاع التقليدية وحقق حريته فيها . وجد ماركس أن الحرية تتحقق للإنسان في المجتمع اللاتبقي فقط ، عندما يتحرر من الضرورة المادية ، فخرج بذلك عن اصالة الحرية الانقلابية . قد يحقق هذا المجتمع نوعاً معيناً من الحرية ، ولكنها لن تكون انقلابية ، لأنها لا تتركز في تجاوز الحاضر في ايديولوجية انقلابية . وهذا ما قال به ماركس في مناسبات اخرى .

ليست الحرية مادة تجارية يمكن توزيعها على الناس ، فالحصول عليها يفرض حياة وجدانية ديناميكية مركزة ؛ وهذا أمر يتوفر لها في الايديولوجية الانقلابية . في هذا الاتحاد العميق بين الوجدان وبين فلسفة حياة انقلابية ، تتم حرية الانسان ، فتصبح حركته شيئاً ينبع من الداخل ، من ذاته ، وليس شيئاً يأتيه من الخارج ، ويعبر الامتداد الخارجي أو المكاني عن وجدان خلاق يحرق الفرد لأنه يصبح قوة تؤثر بدلاً من أن يكون واقعاً يتأثر بالقوى الخارجية .

الحرية لا تعني رفضاً صرفاً لكل قانون أو نظام ، لأن الإرادات الفردية ترتبط دائماً بأحداث أو وقائع خارجية لا حيلة لها بها . والحرية الصحيحة هي تلك التي ترفض ، ولكن باسم دنيا جديدة ، باسم نظام جديد . ان ما لا

يوجد شيء الى جانبه ، الى خارجه ، قبله أو فوقه ، يغيره ويؤثر فيه ، هو وحده حر دون سبب ، وعلى الاطلاق . رأى هيجل في هذا الخصوص أن المطلق وحده حر ، لأنه ليس هناك شيء خارجه يحده .

الحرية التي تنشأ في حدود الفكر فقط هي فكر مجرد محض كحقيقتها ، ينقصها المضمون الحسي في الحياة . انها ليست حرية حية ، بل مفهوم عن الحرية . لذلك ، كانت حرية أو استقلال الوعي الفردي فقط الطور الأول في تحقيق الحرية الأساسية الصحيحة التي يصل الانسان اليها عندما يترك حرية الفكر المجردة ، ويدخل العالم واعياً كل الوعي بأنه عالمه . حرية الفرد النهائية لا تناقض ولاء الفرد لكل ايدولوجي ، بل تحقق ذاتها داخل هذا الكل وعن طريقه . لا يصبح الانسان حراً عندما يتحرر من الروابط الخارجية التي تمنعه من فعل ما يريد ، بل يمسى حراً فيعمل ويفكر تبعاً لارادته ، إن هو عرف فقط ماذا يريد وماذا يفكر ، ولكن باستطاعته أن يفعل ذلك عندما يوفق الى ايدولوجية يتطلع بها الى الأشياء والاحداث التي تحيط به فيضبطها ويوحد بينها .

كشف أندره جيد ، في مسرحيته أوديب وفي بطلها ، كيف أن الفرد ، عندما يرفض كل شيء يتجاوزه فيعطي الحرية الفردية المجردة المكانة الأولى ، ينتهي في فشل وخيبة تأمين . فهو انسان يفشل فشلاً ذريعاً لأنه حاول أن يكتفي اكتفاء تاماً في ذاته . نراه يعترف لذلك ، بأن الحرية لا تكتفي بذاتها ، وأنها تهدم ذاتها إن لم ترتبط بمثل يتجاوز الأثنية والتعبير الذاتي . ونراه يعلن عندئذ أن انتصار الفرد يبرز في رفض الفردية ، وفي عام ١٩٣٥ ، نراه يؤكد أن كل كائن انساني ينحصر في نفسه كقصد لذاته يتالم من فراغ فطيع . لهذا ، كانت الايدولوجيات الانقلابية تنقض كل مفهوم ذاتي باطني عن الحرية يحمل منها قيمة ذاتية تتحقق في وجدان أو روح الانسان فقط . الانقلابي لا ينفصل عن العالم الموضوعي بل يحقق حريته فيه .

*

الحرية والروح الانقلابي وجهان لحقيقة واحدة . فالحرية نتيجة الروح

الانقلابي ، والروح الانقلابي يولد الحرية . ترتبط الحرية بمعجز وانكاش حدود التقليد ، أو حسب تمبير كامو ، حدود « المقدس » في المجتمع . ان مجتمعاً يسوده التقليد أو « المقدس » هو مجتمع لا يعرف الحرية ، والمجتمع الذي يتحرر من التقليد أو « المقدس » هو المجتمع الذي يعاني نشوء ايدولوجية انقلابية جديدة تدوس على التقليد وقرق المقدس . فالحرية والايدولوجية الانقلابية إذن تسيران جنباً الى جنب . لا يمكن للحرية ان تتحقق ، كما شرح كامو ، في المجتمع البدائي أو مجتمع الانكا مثلاً ، لأن حدود المقدس تشمله شمولاً تاماً ، وهي قوية عميقة الجذور لا تترك للفرد منفذاً الى الشك ، ومن الشك الى الايدولوجية الانقلابية . لا تبرز المشكلة الانقلابية أمام هكذا انسان لأنها وجدت حلاً نهائياً في التقليد ، ولأن المقدس قضى على اماكن ولادتها يجواب شامل أجاب به مقدماً على الاستفهام أو الشك الذي يقود اليها .

فإن خلا المجتمع التقليدي الذي يخضع لتقليد عقائدي ثابت من المشكلة الانقلابية فلأنه مجتمع يعتمد جهازاً من الأجوبة النهائية على قضايا الانسان الأولى التي يقود ظهورها الى الشك ، فالحرية ، والثورة ، فهو مجتمع خالٍ من المشاكل الأساسية والمتناقضات الكبرى التي تقود ضمير الفرد ووجدان المجتمع في هذا الطريق . ان علامات الاستفهام والتساؤل والشك تفقد معناها ، والأسطورة تسود العقل . إن التحرر من التقليد يشكل الخطوة الأولى نحو الانقلاب ، لأن الفرد خارج التقليد يتحول الى التمرد أو بالأحرى ، يجد معناه في التمرد ، لأنه الشرط الأساسي الذي يقود الفرد الى موقف انقلابي . ولكن الخروج على التقليد يصبح ممكناً عندما تكون قوى التاريخ والاجتماع قد أضفت تركيبه وأصابته بالانحلال . عندئذ تظهر الايدولوجية الانقلابية التي تحقق حرية الفرد .

على اي نقاش أو تحليل لمشكلة الحرية أن يتم ضمن تركيب أو دور تاريخي معين ، وبالنسبة لأشكال من الديالكتيك أو الصراع الاجتماعي محددة . المأخذ الاول الذي يمكن توجيهه الى المفاهيم البورجوازية للحرية يبرز في تجربتها

وفي شكلتها ، أي في فقدان العلاقة التاريخية مع اوضاع وتحولات التاريخ . هذا ، على الرغم من ان مفهوم البورجوازية في الحرية ، أثناء تصميدها الثوري ، كان مفهوماً ايجابياً فعالاً من ناحية سياسية اجتماعية ، لأنه لعب دوراً تحريراً أساسياً في تنظيف المجتمع من العلاقات الاقطاعية والتقليدية والدينية البالية . عالج مونتسكيو هذه الناحية آنذاك ، فذكر أن الحرية في السياسة لا تعني ما يقوله الخطباء والشعراء ، فهي تعبر عن علاقة فقط ، ولا يمكن ان تصبح اساساً لقياس مختلف النظم السياسية . فالدولة الشعبية هي حرية الطبقات الشعبية والفقيرة من عبودية الأغنياء والأقوياء ، والملكية هي حرية الكبار وعبودية الصغار .

لا تحور الحرية الفرد من كل شيء . ذلك ما يحيلها الى كلمة جوفاء دون معنى ، وهي ، في تكاملها على الأقل ، ذات علاقة وثيقة بالمطلق الذي يخلقها والذي تتركز عليه كقاعدة . انها تحرر من الواقع وخروج على الواقع يتم للفرد عن طريق موقف انقلابي يتجاوز فيه واقعه ، ينظر اليه من فوق ، يعلو عليه ، يربط بينه وبين دنيا مقبلة غير موجودة ، ويستطيع ، بالارتباط بها ، ان يتجاوز حدوده الزمانية والمكانية التي تقيده وتستعبده . الحرية الأصلية هي حرية انقلابية تنشأ في حدة ارادية عميقة ، تحفز جميع امكانات الفرد على بلورة العالم الخارجي في صورة إنسانية عامة ، وهي تظهر في الأوضاع الثورية الانتقالية ، لأن الانسان ، في تلك المراحل ، يحس بأن الأوضاع السائدة تحدد نشاطه وامكان الخلق عنده فتشجذ ارادته وتدفعها الى تحقيق ذاتها في حياة اكثر عمقا ، وإثراء . يكشف الانسان عن حريته ويعانيتها في أعماق جذورها ، ليس على طريقة كالمو ، أي أمام الموت ، بل أمام امكان تجاوز أوضاعها وفرض صورة جديدة تفرضها ارادتنا على الحياة . وهي ليست كما يصفها شوبنهاور ، في رفض العمل ، بل هي العمل ذاته ، أو بالأحرى ذلك النوع من العمل الذي يُقبل على الحياة ، يحرب تحويلها وتغييرها لأنه يرى في تغييرها تحويلها تأكيداً لذات الانسان وسيادته .

ان الانسان عبد الأوضاع التي تحيط به ، وكائن يعيش في اكثرية الساحقة وفي اكثرية ظروفه واوضاعه في عالم من الصغار النفسي الانساني ، وهو في تغير دائم لا يثبت على حال ، لا يؤكد ذاته وارادته الا في القليل النادر . ولكن معاناة هذه الأوضاع تقود في فئة قليلة على الأقل ، الى نوع من التمرد ، وبالتالي الى خلق حل من الحلول يتخذ صفة ايدولوجية انقلابية . تدفع المعاناة الواعية الانسان دفعا شديداً الى التفتيش عن طريق ينجو بها . نقطة الانطلاق في الحرية هي ان نحس بعبودية الأوضاع واستعبادها لنا كما ان العنصر الاساسي في كل تجربة انقلابية هو الحرية او الشوق الى الحرية . وكي نحس بعبودية الأوضاع يجب أن نعي صورة عالم ينقضها ؛ ولكي نشوق الى الحرية يجب أن يكون هناك عالم آخر يدعونا الى الاتحاد به ويحفزنا الى الحرية . قاعدة الايدولوجية الانقلابية هي الايمان بأن الانسان يستطيع ان يحقق حريته من هذه الأوضاع . لهذا كان « الانقلابي » و « الحرية » وجهين لمسمى واحد أو حقيقة واحدة . فمشكلة الانقلابي الأولى هي الحرية ، والانسان يصبح انقلابياً فقط عندما يشرع بالشعور بأنه ليس حراً .

إن الشوق لهذه الحرية التي لا تعرف الحدود في نقضها للنظام السائد هو ، في الواقع ، أمر مخيف . ففي رأي فروينوس نعرف أن الحرية الجديدة تعني تغييراً في العبودية ، وان غبطة التحرر من الضرورة ان تحمل في ذاتها بذور عاطفة أخرى ، الشوق لعبودية جديدة . ان التمرد الانقلابي الصحيح لا يجد معناه في تمرد صرف ، ولكن في تمرد يعبر عن ذاته بقبول قيم وواجبات توجه وتقود التمرد ، فتجعل من هذه الحرية حرية انضباطية . فكما أن التقاليد السائدة لا تقود الى الحرية ، فان تدميرها لا يشكل هو الآخر الحرية الصحيحة ، إذ إن خسر طابع الحقيقة كل شيء ، وان تحول العالم الى فراغ أو مجموعة من الأحداث لا يسودها نظام ، فإن كل شيء يصبح أمراً مسموحاً ، لأننا بحاجة الى مقاييس عامة اذا رغبنا في قياس الاشياء والربط بينها ، والمقاييس العامة تعني حداً للحرية الصرفة . فإن فقد المجتمع حدوده وتقاليد يصبح في فوضى ،

والفوضى لا يمكن أن تكون حرية ، لأنها رق وعبودية ، ولأنه ليس من حرية ممكنة الا في حدود نظم وقيم تفصل بين المسموح والممنوع ، بين الخير والشر .
يمسي النظام قاعدة الحرية ، وعالم دون نظام هو عالم يخضع للفوضى ، وعالم من هذا النوع هو عالم لا يطاق . فعندما يصبح العالم في وضع لا يمكن لأحد فيه أن يدل على الحدود التي تفصل بين الفث والسمين ، بين الفاسد والباطل ، تنطفئ اضاء الحرية وتسمي الحرية فوضى ثقيلة الوطأة . تعطي الايديولوجية الانقلابية حرية تنكر هذه الفوضى وتتجاوزها في مقاييس جديدة أو نظام جديد .

كان رابليه دائم التهمك « بقروء » القرون الوسطى التي لا تعرف غير التقليد ، دائم السخرية من خرافاتها واقاصيصها وفلسفتها وطهارتها ، يدعو الى تحرير النساء والرجال من تلك الأضاليل . وكانت قصته ، دير تيلم ، تدور ، في الواقع ، حول دير علماني شديد العلمانية مفتوح للجنسين ، مكتوب على بابها « افعل ما تريد ... » . قد تكون تلك العبارة ضرورية جداً في للطور الأول من أطوار الايديولوجية الانقلابية ، تهيم الطريق وتمهده أمام ظهورها بما تؤكد من نقض مطلق للنظام التقليدي . ولكن يستحيل على حرية كهذه أن تستمر في هذا الطور ، لأن ديالكتيكها الخاص يقودها بشكل عفوي الى تبلور في الايديولوجية الانقلابية التي توجهها ، وتقودها ، وتعطيها الزخم الكافي في تأكيد ذاتها .

تشكل حرية الفرد من قيود وتقاليده وحدود العالم السائد الخطوة الأولى التي تندفع منها الايديولوجية الانقلابية عنطلق داخلي صارم . فالحرية من هذا الوجود التقليدي الذي يريد الانقلابي تحطيه وتحويسه هو العنصر الأول في الايديولوجية ، والشرط الأول من شروط معركته مع الوضع السائد . أما تحديد العلاقة بين بروز التمرد الانقلابي أو تكامل هذا التمرد وبين درجة الحرية التي يجب أن يحققها الفرد من قيود وتقاليده العالم الخارجي فأمر عسير . ولكن يمكن ، على الأقل ، ايضاح العلاقة فيما يلي :

أولاً : ان الحرية الانقلابية لا يمكن أن تبرز في الفرد دون أن يحقق حرية ؛ نسبية على الأقل ، من العالم التقليدي . فهناك تفاعل مستمر بين الاثنين ، قد يبدأ باعتناق الفرد لإيديولوجية انقلابية ينتقل منها الى نقض العالم الخارجي ، أو قد ينقضه أولاً بشكل سلمي صرف ، ثم ينتقل منه فيما بعد الى انقلابية ايجابية ، عندما يوفق الى ايدولوجية انقلابية تطمئن إليها نفسه المتمردة .

ثانياً : تصبح الحرية من العالم الخارجي ممكنة في بروز أوضاع وظروف تاريخية اجتماعية معينة ، تنزع عن تقاليد وقيم وحدود ذلك العالم قداستها ومنعتها وقوتها . وبذلك تعلن ، ضمناً على الأقل ، تفسّخه وتحلّاله .

ثالثاً : ترتبط درجة الحرية الانقلابية بدرجة الإفلاس الذي يُصيب الوجود التقليدي بسبب الأوضاع والظروف الجديدة أو ، بكلمة أخرى ، بسبب التحولات الجديدة التي تتفي تقليده وتركيبه وقدميته .

رابعاً : ازدياد أو اتساع نطاق أو إمكان النقض الانقلابي أو الحرية من الوجود التقليدي يزيد ويوسع من إمكان الإيديولوجية الانقلابية .

خامساً : التبشير بنقض وتدمير الوجود التقليدي هو قصد الإيديولوجية الانقلابية الأول ، ولهذا نراها تقبل أية معونة تأتيها في هذا الخصوص ، حتى وإن كانت من قبل هيئات أو حركات أو اتجاهات تختلف معها من ناحية سياسية او عقائدية . فهناك عنصر قرابة بينها وبين جميع الذين يحاولون الخروج من الوجود التقليدي او تهديمه .

سادساً : التبشير بالحرية الانقلابية أو ظهور النقض الانقلابي أمر غير ممكن في مجتمع ينكر الجديد ، وتساعد أوضاعه فيما يفعله ، لأن النقض الانقلابي ، يعني ، كما رأينا ، الجديد الذي يخرج عن التقليد . ولكن المجتمعات التي تحقق سيادة ثمة على أوضاعها غير موجودة خارج المجتمعات البدائية ، أما في المجتمعات الحديثة فلا وجود لها ، وهذا يعني أن الحرية ، أو المواقف الانقلابية

ظاهرة طبيعية في تلك المجتمعات ، وأن اعتبارها طبيعية يزداد بازدياد تطور وتقدم المجتمعات .

سابعاً : عندما تعلن الايديولوجية الانقلابية موقفها الذي يدعو الى الحرية من الوجود التقليدي ونقضه تلقى ولا شك خصاماً كبيراً او عنيفاً ، ولكن إن كانت الاوضاع السابقة قد تحققت ، فإن الخصام ، مهما اشد ، يمجز عن مقاومتها أو الحد من اتساع ما تدعو اليه من حرية ونقض .

ثامناً : تدلّ وقائع التاريخ ، أو بالأحرى التجارب الانقلابية في التاريخ أن النظم المتبعة والطبقات التي تعبّر عنها لا تثبت الى غاطر النقض الانقلابي ، إما لأن النتائج لا تكون واضحة ، وإما لأن الأقليات والنظم السائدة قد خسرت الحيوية التي تهيئها للصراع أو الكفاءة على الاستدلال على المخاطر قبل حدوثها . كان هذا النقض ينمو برعاية الأقليات والنظم التي يدعو الى السخرية منها والتمرد عليها . لا خوف على الحرية الانقلابية إذن عندما تم ولادتها ، لأن الأوضاع التي تحمل بها هي التي ترفع أمرها وتساعد على نموها حتى تحقق ذاتها في الواقع .



عندما ينشر مفكر كتاباً ، أو عندما يخلق موسيقار سيمفونية ، فانه لا يعاني في ابتداء الأمر أي ضغط خارجي يفرض عليه نوعاً معيناً من الانتاج ، لأنه يتمتع آنذاك بكل ما يبغيه من حرية ، ولكن ما ان يأخذ انتاجه في التحدد ، وفي اتخاذ شكل معين حتى تنكشف حدود حريته وتضيّق ، أي انه يستهلكها في عملية الانتاج ذاتها . ففي ابتداء الأمر ، يواجه الفنان أو المفكر نطاقاً واسعاً من الامكانيات يستطيع ان يسرح ويمرح ضمنه بحرية ، ولكنه لا يلبث أن يحدّد تدريجياً نوع الانتاج الذي يريده ، وهكذا يصبح خلقه محدوداً ومحتملاً . وهكذا أيضاً أمر المواقف الانقلابية في التاريخ التي تنتهي بين امكانيات انقلابية متعددة ايدولوجية معينة تلبنها كطريق لبناء وجود جديد ،

ولكن ما ان يبدأ هذا الموقف بتحقيق ذاته وينسأ نظمه حتى يُصبح الفرد تدريجياً فرداً محتوماً ومحدوداً .

يقول برانتانو بأنه من غير المنطقي اعلان لاحتمية الانسان ، لأنه يشكل جزءاً في كون كل ما فيه يخضع للحمية . ولكن مفهوماً من هذا النوع وإن اقنع عقلياً ومنطقياً ، يعجز عن بلورة أنفسنا ، لأن تجربتنا الباطنية المستمرة تلوح وكأنها تلقننا دائماً أن افكارنا غير محدودة أو محتومة من الخارج ، وأنها من خلقنا . القول بأن كل شيء خارجنا ، في الكون المادي ، محدود ، لذا فكل شيء في داخلنا ، في العالم الفكري الوجداني ، يجب ان يكون محدوداً أيضاً ، قول يتنافى سيكولوجياً مع التجربة الذاتية الوجدانية التي نعانها جميعاً .

كان فلاسفة القرن الثامن عشر أنبياء الحرية وحقوق الانسان . الأمر واضح لا خلاف فيه . غير أن ما يجب التنبيه اليه هنا هو انشغال اولئك الفلاسفة بفكرة الفضيلة التي كانت ، في الواقع ، تعني تبدأ بالوحدة الاجتماعية التي بشروا بها ، وكيف أنهم رفضوا ان يروا أي تناقض بين الحرية وبين الفضيلة . كانت مطابقة الحرية للفضيلة والعقل أعز المبادئ في فلسفتهم .

فهل يمكن للحرية الانسانية ان تتفق وتلتصم مع نمط وجودي واحد يستثني كل ما يعارضه ؟ هل يمكن وهكذا نمط أن يتسجم مع الحرية ، وإن كان يدعو الى اكبر قدر ممكن من العدالة الاجتماعية ؟. أشارت الايديولوجية الانقلابية ان لا شك هناك الأمر ، وخصوصاً عندما كانت تبرز قيمها او سلتها — كما نرى في الايديولوجية الليبرالية مثلاً — ليس كقيم وسنن خارجية تتقدم على الانسان او تخرج عنه ، بل كجزء من عقله وطبيعته .

ينطبق القول على كل ايديولوجية انقلابية تدعو الفرد الى الايمان بمقاييس موضوعية عامة . هذا لا يناقض حرية الفرد لأن المقاييس تعبر — في الايديولوجية — عنه ، أو بالأحرى تمنح ذاتها كتعبير عن معناه وقيمه ، ترمز

الى ذاته الحقيقية ، الذات الأحسن والأعلى ، او الى صوته الباطني كما يقول روسو ، لسنا بحاجة هنا الى اجراء مصالحة بين الحرية وبين مقاييس أو سنن موضوعية ، لأن اصاله الحرية لا يمكن ان تتحقق للفرد من دون ايمان بنوع من أنواع السنن والمقاييس تلك . فالفرد يتحول ، بدونها ، الى ريشة في مهب الريح ، فريسة كل حادثة من أحداث التاريخ . لذا وجب ، على العكس ، اعتبار الحرية الفردية المجردة التي تتركز على ذاتها موضع ريبة لا يصح الاطمئنان اليها في بناء ذات الفرد وتحقق تحرره التام .

يفترق ظهور الايديولوجية الانقلابية دائماً بآس انسانية ، والتضحية بالحرية الفردية المجردة هي من أولى هاته المآسي . ولكنها حرية المناوئين والاختصام ، حرية الذين يحملون مفهوماً عن الحرية آخر ، لا حرية المؤمنين الانقلابيين . فالايديولوجية هي التي تعطي الانسان حريته ، وفي ولائه لها ، يجد الحرية لأنه يستطيع ان يتجاوز بها حدود التاريخ التي تحيط به وتجمد حركته . ففيها يعلو الانسان على وضعه ويسمو فوقه ، ومن ثم يرتد اليه يعمل ويؤثر فيه بدلاً من أن يكون مطية له يسير بركابه دون ان يأتي بحركة .

رأى كثيرون ان الحرية هي احترام رأي الغير ، والاعتراف بتمدد المواقف السياسية او العقائدية ، وهي امكان الشك ، وامكان ارتكاب خطأ ، وامكان البحث والاستقصاء العلمي ، وامكان التللف بـ « كلا » وامام أية سلطة أدبية ، فنية ، فلسفية ، او حق سياسية . لا شك ان هذا التحديد واقعي لان هناك أوضاعاً يبرز فيها هذا النوع من الحرية ؛ ولا شك أيضاً ان هذا التحديد هو من حق كل مفكر يقدمه بشكل مثالي حول مجتمع يود نشوءه . ولكنه دون شك لا ينطبق على الحرية الانقلابية كما تطالعنا في الايديولوجيات والحركات الانقلابية . فهذه الحرية تستثني ذلك الامكان .

يفترض الامكان ذاته ، في الواقع ، مقياساً عاماً يشمل مظاهر المجتمع ،

وبروز المقياس يعني استثناء أخرى نافية لها . ان فكرة الانسان ، ككائن حرّ أم لا ، تبعاً لوجود او عدم وجود قوى خارجية تحدّه وتقيده ، هي تعبير خاص بهذا العصر الذي رأى انتصارات علم احصائي وكسّي ؛ وهو لم يكن مثلاً مفهوم القرن الثامن عشر او القرن التاسع عشر الذي أدرك مشكلة الحرية على نحو آخر ، فرأى ان حرية الفرد تؤمن فقط بتحريره من القيود والقوى اللاعقلانية ، وبسلوكه تبعاً للنظام العقلاني . تجعل الحرية في الايديولوجية الانقلابية الانسان يشارك في صراع بطولي لتحقيق نظره الى العالم وهو يحقق حريته في هذا التعبير عن ارادته ، ولا يشعر بأي تقييد لحريته لأن الايديولوجية ، بما تفرضه من تضحية وصراع ، هي شيء يفرضه هو على ذاته ، أو يشكل جزءاً من تلك الذات .

التفريق بين حرية الفرد والمجتمع ، أو بين حرية الأول وحاجات الثاني أمر مغلوط لأن الاثنين لا يتمايزان . فالفرد ، ضرورة ، جزء من المجتمع والمجتمع جزء من الفرد يعتبر عن ذاته في ضمير الفرد . فتحديد الحرية لذلك يجب ألا يقف عند الوجه الفردي في الشخصية ، لأن الحرية لا تعني حرية الفرد من المجتمع ، بل حرية الفرد في المجتمع . ان الحرية الصحيحة هي ظفر وانتصار منازع الفرد الاخلاقية على ميوله وغرائزه الطبيعية البدائية ، وقبول واجب أدبي أخلاقي ، وضبط الأهواء العاطفية والأناية بشكل من اشكال الواجب ، وهذا ما يتوقر لها عندما تتخذ شكلاً انقلابياً .

ان الحرية غير الانقلابية ، وحرية الاختيار غير المحدودة في الغرب ، تولدان قلقاً وحيرة وخيبة ، أما الحرية الانقلابية حيث تمتد الايديولوجية الانقلابية الى كل شيء وتثقف الفرد في شتى مناسحي الحياة ، فهي حرية تجرد تعريفاً لها ، في اصلاح وانغاء المجتمع وتقدمه ، وفي سيادة الطبيعة ، وفي الولاء للايديولوجية . يحدد الانسان هنا ، كالانسان السوفياتي أو النازي مثلاً ، في حريته السياسية والفكرية المحدودة شيئاً لا يحمده الغربي في حريته غير المحدودة ، وهذا أمر يجعل قبوله بالحرية السائدة واضحاً ويعطيه قهراً انسانياً .

الحرية الصحيحة هي ، في الواقع ، الحرية الانقلابية لأنها وحدها تعتبر عن حقيقة الإنسان وضرورة تجاوز هذه الحقيقة لذاتها . يمكن القول ، إذن ، ان اصالة الحرية لا تعتبر عن ذاتها في الحرية الحالية السائدة في الغرب لأن الغرب يحيا في جو جهود من ناحية روحية عقائدية ضاعت فيه الآفاق البعيدة ، فتحول الى حاضره يعيش فيه ويحتره . لا يمبر هكذا وضع ، على الأقل ، عن أعلى درجات الحرية ، لأنه لا ينطوي على معنى التحويل والتجديد على صعيد اخلاقي عقائدي ، حيث تجدد الحرية جذورها الصحيحة . الحرية التي تبرز في الحاضر لا تعرف معنى الحياة الجديدة ، وتكتفي بالتكيف مع الإطار المعائدي المتبع . اما الحرية الانقلابية ، فانها تعتبر عن موقف ديناميكي حاد يحاول بناء مجتمع جديد وتغيير وجه العالم . فهي ليست حرية الاختيار أو الاقتراع ، أو الاتجاه بمنة ويسرة ، ولكنها مساهمة فعالة في تغيير وجه الانسان .



ان العنصر الاول الذي تتركز عليه الايديولوجية الانقلابية هو النقض . يفتقر التاريخ الانساني ، في رأي هيجل ، عن التاريخ الطبيعي بالحرية ، وهو لا يظهر للوجود الا بولادتها . يعتمد العالم الانساني على العالم الطبيعي ، ولكن تظهر بين الاثنين هوة سحيقة ، هي من صنع الحرية ، الحرية كنقض ورفض . تكن هنا القدرة السلبية التي تنطوي عليها في فصل ذاتنا ، وفي تركيزها على علامة استفهام . الحرية الانسانية ليست حقيقة معطاة ، أو حقيقة طبيعية ، وليست ثمرة عفوية عياء ، بل نتيجة القابلية في الانسان ، التي تجعله قادراً على النقض والرفض ، التكرار والتمرد ، القابلية التي تشكل الجوهر الأساسي في كل نشاط روحي أخلاقي اصيل ، القابلية التي تعتبر عن ذاتها في قبول الانسان للموت قبولاً ارادياً . فالانسان الذي لا يستطيع ان يرفع نفسه في ظروف معينة الى وضع يفتح فيه لهكذا قبول ، كضرورة قد توافق الشكل المعين من النقض الذي يتخذه ، يصبح عاجزاً عن بلوغ مراتب حقيقته الانسانية العليا . الحرية الانقلابية في هذا المعنى ، هي أننا استطعنا ان نتحور

من ميولنا ، ومن مشاعرنا ، ومن جميع اهواء كياننا الطبيعي ، أي من كل ما يجعلنا جزءاً من الطبيعة او الحيوان . يسي وجودنا وجود شيء طبيعي ، طالما اننا لم نحقق الانفصال ذاك ، الذي يتحقق بقوة النقص الانقلابي ، أي بالحرية . مهمة الحرية الانقلابية تترسخ في تحرير الفرد من حدود وجوده الفردي .

ان الحرية ليست في التأمل بالعالم دون الانضواء تحته ، أو دون التزام موقف معين تجاهه ، انها في العمل ، وفي العمل الثوري الذي يسمح بتحرير الانسان من الحاضر او الواقع السائد ، لأنه يفصله عنه ويرقه فوقه ، وهي تنكشف لنا في ذاك العمل لأنها تقترب به . انها قدرة الانسان على التزامه ، فيبني الخارج والمستقبل ، وليس في فضيلة باطنية مزعومة تريحه من الاوضاع التي تلتزمه باعطائها معنى .

يعاني الانسان الحرية في تمرده على الخارج ، ويستطيع ان يتمرد على الخارج باعتقاد موقف انقلابي . نرى في فلسفة سارتر ذاتها أن نقيض الحرية الاساسي ليس الضرورة ، بل الضغط الخارجي . فان يكون الانسان حراً ، يعني من ناحية سلبية ان لا يعمل تحت ضغط . ولكن العمل الانقلابي ضمن ايدولوجية انقلابية يستثني كل ضغط ، لأن انقلابية الايدولوجية تعني في موقف الانقلابي الذي تبناها ان الايدولوجية أصبحت جزءاً من وجدان الفرد .

وجد كثيرون ، من روسو الى سان اكزوبيري ، أن حرية الفرد تبرز في خضوع الارادة الفردية للارادة العامة . فالحرية ليست في « الاستقلال » ، ولكنها في الولاة التام لقسر معين . ولكي يكون القسر أصيلاً بولد اصالة الحرية ، يجب ان يكون قسراً باطنياً ، ويجب على الفرد ان يتمكن من رفضه . فالحرية إذن هي التحرر من اي قسر خارجي ، أو أي قسر لواع تقليدي ، والارتباط بقسر نريده لأنه الوحيد الذي يمكننا من الصيرورة . انه قسر غير منظور لأنه ينبع من أعماقنا الوجدانية .

هو القسر الذي تحاول الايديولوجية الانقلابية بناءه أو توليده . فليس من حرية دون عمل ، ولكننا لا نستطيع ان نتكلم عن الحرية قبل ان نحدد موقف الانسان امام الكون مسبقاً . الحرية الانقلابية هي إذن مشكلة الحدة التي تتغلغل فيها الايديولوجية الانقلابية الى وجدان الفرد ، وليست مشكلة الحدود التي تتخذها أو الصعيد الذي تعمل ضمنه .

الحرية هي سيادة العالم الخارجي طبيعياً كان أم اجتماعياً . انها في قدرة الانسان ان يعاود على العالم وينظر اليه من الخارج ، من عل ، فيعطيه معنى أو يكشف فيه عن معنى يحقق الصورة التي يريد بها . انسانية الانسان هي تقدّمه في سبيل الحرية ، ولكن الحرية تستثني من دنياها المقدسة كل فرد لا يستطيع ان يتحرر من قيود وأغلال ما يحوطه من وسط خارجي . يستحيل هذا التحرر بدوره بدون موقف انقلابي . فالحرية تنشأ في أدق أشكالها في تقمص الفرد لايديولوجية انقلابية .

الحرية موقف اخلاقي ادبي ، والموقف الاخلاقي يعني الارتباط بحقيقة خارجية ، لذا كانت الحرية تجد ذاتها في هذا الارتباط وليس بموقف سلبي تتخذه تجاه أي نوع من أنواعه كما يريد بها بعض المفكرين والفلاسفة . الحرية في هذا المفهوم تفرض الارتباط مع الخارج ، الارتباط الديناميكي الذي يجعل من موقف الفرد موقف سيادة على الخارج . انها لا تدعو الى فصله عن المجتمع ، بل الى تحويل المجتمع بما يتناسب مع إيمانه وقيمه .

قد تكون السلسلة الطويلة من نقدة الوجدانية الهيكلية التي تبدأ من بالينسكي ، وكياركجارد ، وهرين ، وماكس شتارتر الخ ... على حق في التنبيه الى النواحي الشخصية في فلسفة هيجل ، وقد تكون ضرورية في تنبيه الإنسان الى ذاته وارجاعه من الخارج الى حياته الوجدانية الفردية . ولكننا لا نستطيع أن نؤكد أن حرية الفرد تترسخ في صراع ذاتي صرف مع المومل والقوى الخارجية الشخصية ، لأن الفرد يجد نفسه دائماً منضوياً

داخل وضع انساني يُلزمه ببعض المواقف الانسانية دون الأخرى . فهذا الصراع ، كي يُصبح ممكناً فمثلاً ، يفترض حقيقة خارجية تتجاوز بها الذات ذاتها . فالصراع ليس بين أفراد منفصلين عن بعضهم وعن الخارج ، ولكنه بين أفراد يحاولون الاتحاد مع بعضهم ومع الخارج ، بالرجوع الى حقائق انسانية او مفاهيم وجودية مختلفة . ليس الصراع الانساني الصحيح ذلك الذي يحدث بين الانسان كذات منفصلة وبين الضرورات الخارجية ، بل هو الذي يجعل الانسان يقاوم الخارج ، ويحاول ان يفرض ذاته عليه فيحدده ويعطيه معناه لأنه انعكاس واع لقوى تاريخية اجتماعية يرى ان خير وسيلة في إخضاعها ، وتطويقها ، وضبطها ، وتجاوزها ، نشوء ايديولوجية انقلابية .

يقدم مالمينواسكي في كتابه « الحرية والحضارة » أحسن دراسة انتروولوجية حول الحرية . أما الفكرة الرئيسية التي يدور عليها البحث فهي استحالة تحليل هذا المبدأ أو مناقشته خارج التركيب الاجتماعي الثقافي ، لأن كل حرية هي ، أساساً ، حرية ثقافية اجتماعية . ولذا فأي تحديد لها بشكل فردي يكون تحديداً مغلوطاً ، لأن الحرية هبة من الثقافة . يجمع هذا التحديد مالمينواسكي ببواز الذي كتب بأن الشخص الذي يشعر بالانسجام تام مع ثقافته هو حر ، ويشعر بأنه حر . حاول مالمينواسكي التهرب من هذه النتيجة بالتفريق بين « قسر أصيل » وبين « قسر مرتجل » ، ولكنه بدا مفتعلاً غير مقنع ، غايته الخروج من مأزق يضعه فيه ، وهو الليبرالي الديمقراطي ، التسلسل المنطقي للمفهوم الأساسي الذي عيّن الحرية فيه .

لا شك أن الحرية تستحيل دون وجود الفرد في مجتمع ما أو تفاعله مع ثقافة معينة ؛ هذا لا يعني أن الحرية هي الانسجام التام مع المجتمع أو الثقافة ، لأن الانسجام يجعل الفرد جزءاً من الطبيعة الخارجية ويحوله الى شيء قريب من النبات أو الحيوان . إن المجتمع ليس خلية ثابتة جامدة كخلية النحل ، بل حركة ملبنة بالتحويلات والمتناقضات المتتابة ، والحرية الصحيحة هي التعبير عن التحويلات الجديدة التي يتمخض عنها المجتمع ، وهذا يعني بدوره بروز مواقف

ايدولوجية انقلابية تعتبر عن التحولات الجديدة . تلك المواقف هي الاداة التي يحرر بها الفرد ذاته من القوى المادية الحتمية التي تحيط به .

إن كثيرين من المفكرين يأبون إلا أن يربطوا الحرية بالدين لأن الحرية، إن استقلت عن الدين ، تتجرد ، في منطقهم ، عن معناها . وكثيرون استقوا هذه النظرية عن المفكر الفرنسي دي توكفيل الذي جعل منها مبدأ أساسياً في فلسفته عندما اعتبر أن الأمم التي لم تتعود أن تضبط عواطفها وتسيطر على ذاتها عن طريق الدين هي أمة غير مهيأة للحرية .

قد يكون ذلك صحيحاً عند ولادة الدين ، لأنه يشكل آنذاك ايدولوجية يتجاوز بها الفرد حدود وضعه ، وبذلك يتحرر منه ، ولكنه قول لا ينطبق على الدين بالشكل الذي أراده توكفيل ، على الدين في القرن التاسع عشر أو كما هو في القرن العشرين ، لأن الدين كان قد تحول الى جزء من الخارج ، وانهار وتفكك ، وخسر بذلك كل قوة على توليد الديناميك الأخلاقي في الفرد .

الانسان في العالم الخارجي ، أو كجزء منه ليس حراً ولا يعرف شيئاً يدعى بالحرية ، ولكنه عندما يحاول تجاوز حدود الواقع الخارجي يستطيع أن ينصرف الى الحرية . ترمم الحرية الانقلابية التي تنبثق من ايدولوجية انقلابية صورة عالم جديد تفرض هذا التجاوز وهي ، بعبارة أخرى ، الاعتراف بضرورة هذا التجاوز ووعيه . لذا ، باستطاعتنا القول إن الحرية الانقلابية ليست حادثة ، بل حركة .

الضمون المتأخر في الإيديولوجية الانتقالية

الأيديولوجية الانتقالية تحديد متافيزيكي

وجهة النظر الفلسفية التي بنيت عليها هذه الدراسة هي لا ميتافيزيقية أو ضد الميتافيزيق، تنبذ أي نوع من أنواع القسئية ، وضد المثالية، ولكن، في المعنى الكلاسيكي التقليدي الذي تتخذه هذه المواقف الفلسفية . هي وجهة نظر ترفض أي زعم في معرفة الطبيعة الداخلية في الأشياء وراء مظاهر الملاحظة الحسية .

التجربة التاريخية هي كل منسجم مكتفٍ بذاته . والفكر يعتمد على أشكال هذه التجربة ، وكل تفكير ميتافيزيقي عبث . فالتاريخ هو المرجع الأول والأخير لكل موقف فكري ، وأحداثه ووقائعه هي القطاع التي يجب أن ينشأ فيه كل فكر فلسفي . لست اعني - وذلك واضح من هذه الدراسة - أن هذه النظرة تنكر ما يسمى بفلسفة حياة دور أو مجتمع ما ، أو ان على الفكر الفلسفي الاجتماعي أن لا يهتم بمقائلي نهائية تسود التاريخ، أو ألا يعترف

بأثر وفعالية الأشكال والمواقف الميتافيزيقية التقليدية. ان الفكر الذي يرفض الميتافيزيق التقليدي رجع الى التاريخ ، غير أن التاريخ حركة تعبر عن سلسلة متتابعة من المواقف الايدولوجية الكبرى ، التي يحمل كل منها فلسفة حياة معينة ، تتبع من جذور في الوضع الانساني والتاريخ والطبيعة الانسانية ليس بالامكان اهمالها أو ازالتهما . فهي ، وان كانت غير واقعية أو تجريبية ، تعيد ذاتها دائماً وأبداً في التاريخ على الرغم من « لا واقعيتها » ، وعلى الرغم من طبيعة الخيال فيها ، فتلعب دوراً رئيسياً أو بالأحرى الدور الرئيسي في بناء شخصية الفرد وفي توجيه وقيادة ودعم المجموعات الانسانية . فاذا انطوت هذه المواقف الايدولوجية على أخطاء عديدة وافتراسات وفرضيات كثيرة لا يمكن البرهان عليها ، ولا تميز بأية واقعية ، وتقتض وقائع الحياة الأولى عندما نتابعها كنظريات في طبيعة التاريخ او المجتمع او الكون ، فاننا على الرغم من ذلك نشعر بضرورتها . إن أثرها هذا يضعها في طليعة مشاغل الفيلسوف الاخلاقي والتاريخي .

وجد الميتافيزيق تحديدات عديدة مختلفة ، واتخذ اشكالا متباينة . ولكننا نجد فيها ، على الرغم من اختلافها وتعددتها ، انها تزعم الكشف عن وجود ذاتية حقيقة للتجريبية^(١) فوق التجربة . أثار النموذج الميتافيزيقي التقليدي هذا الزعم عندما بدأ بتقديم مبادئ فرضت حقيقتها على جميع الكائنات النهائية الممكنة ، وانتهى باشتقاق كائن او حقيقة لا نهائية او الله . أما الفلسفة التصاعدية^(٢) وقد بدأت كدراسة للتجربة وليس للكينونة ، فقد اتخذت نهائياً الطريق ذاته . ان الله نفسه أرجع الى الفلسفة تحت ستار الذات التصاعدية أو العقل المطلق .

برز الميتافيزيق في ابتداء الأمر من الاعتراف بأن هناك عنصراً في المعرفة غير تجريبي ، ولكن عندما أسيء التفسير ، تحول هذا المفهوم الى نظرية تقول بوجود عالم من « الذاتيات » لا تختبرها ، ولكننا نستطيع ان نعرفها عن

طريق الميتافيزيق . ولكن مهما بَعُدَ عالم هذه الذاتيات عن تجربتنا ، فهو دائماً يقدم بعض الحقائق النهائية التي يرجع الوضع الانساني والتاريخ اليها . فمُنذ أن قامت فكرة الانسان على يد أرسطو ككائن يميل ميلاً طبيعياً الى المعرفة ، كانت أم الفلاسفات في التاريخ تفرض أولاً أن الأشياء تتميز ، الى جانب مظاهرها الخارجية ، بحقيقة أخرى ثانية محجوبة ، وهي أهم من الاولى التي تظهر لنا مباشرة . إنها الحقيقة التي ندعوها بذات الأشياء ، بكيونيتها ، ومهمة الفكر الانساني هي الكشف عن هذه الذات وعن هذه الكينونة .

يجد لاند ، في قاموس الفلسفة ، ما لا يقل عن ثمانية معانٍ أساسيه لكلمة ميتافيزيق ، عدا المعاني الثانوية .

غير أنها ، مهما اختلفت ، تلتقي كلها في نقطة واحدة . فهي جميعها تفتش عن مضمون ثابت لا يتغير يكن وراء المظاهر المتعددة المتغيرة . فأَي موقف فلسفي ينبري لهذه المحاولة بالرجوع الى ما وراء الطبيعة ، الى الطبيعة ، أو الى المجتمع والتاريخ ، يكون في الواقع موقفاً ميتافيزيقياً ، لأن الصفة الأولى التي تجعل أي موقف ميتافيزيقياً ليست رجوع هذا الموقف الى ما وراء الطبيعة ، بل محاولته الكشف عن حقيقة لانهائية ، ثابتة لا تتغير ، واحدة لا تتعدد .

هكذا ، يتحول الميتافيزيق الى أنتولوجيا . فوراء الكائنات او الأشياء او المظاهر الحسية التجريبية ، يفتش الفكر دائماً عن الأساس الذي يولّد هذه الكائنات او الأشياء او المظاهر ، اي جوهرها ، كينونتها ، او العنصر الثابت فيها . فعندما تزعم الفيزياء مثلاً بأنها تعطينا معرفة حقيقية عن الواقع ، يعني أنها تكشف عن الواقع كما هو ، أي في حقيقته الثابتة ، الخالدة ، التي لا تعرف التغير او التعدد . وهذا يعني رجوعاً الى الميتافيزيق او الانتولوجيا . لذا ، دلّت الانتولوجيا على الحقيقة التي تكمن وراء الفينومولوجيا أو المظاهر . يتضح ذلك عند سارتر الذي جعل كتابه « الكينونة والعدم » دراسة في الانتولوجيا المظهرية .

تظهر لمحة الفكرة الميتافيزيقية ، تبعاً لكونت ، في أنها فكرة لشيء لا تمكن ملاحظته . لا ينطبق هذا فقط على مجردات كالعقل ، أو الله ، أو الطبيعة الانسانية ، أو القانون الطبيعي الخ ... بل على القوانين العلمية ذاتها . فلما يقول نيوتن مثلاً : عندما يكون هناك جسمان يجذب الواحد منهما الآخر نستطيع ملاحظة أو معرفة حركتهما تجاه بعضهما البعض ، فإن قوة الجذب أو القوة التي تحدث الجذب هي من النوع الميتافيزيقي أو ذات طبيعة ميتافيزيقية حسب اعتقاد كونت ، لاننا لا نستطيع ملاحظتها . لذا ، فإن أية علة أو قانون علمي في واقعه ، كعلاقة ضرورية أو حتمية ، هو قانون لا يُلاحظ ، وبالتالي ذو طبيعة ميتافيزيقية . يلتقي هنا كونت وهيوم فيؤكدان أن كل ما يمكن قوله هو أننا نلاحظ تتابعا منظماً في المظاهر الطبيعية أو الاجتماعية . اما العلل والاسباب فهي من النوع الميتافيزيقي . الحقيقة الميتافيزيقية هي ، بمباراة أخرى ، الحقيقة المسؤولة عن تتابع أية مظاهر اجتماعية أو طبيعية منظمة .

لهذا ، فعندما نتكلم عن المضمون الانتولوجي أو الميتافيزيقي في الايديولوجية الانقلابية ، نكون نعني الكشف عن العنصر الثابت فيها ، الحقيقة النهائية التي تتفرع منها مظاهرها وعناصرها الاخرى ، أو التي تكن وراء المظاهر والعناصر وتحدددها . ان اي موقف فكري أو فلسفي أو عقائدي ينطلق من حقيقة ثابتة ترجع اليها مظاهر الاجتماع والتاريخ أو السلوك الانساني هو موقف ميتافيزيقي أو انتولوجي . الايديولوجية الانقلابية هي قاعدة للتاريخ كحركة وضرورة ، والتحليل الانتولوجي أو الميتافيزيقي للايديولوجية يعني ، في الوقت ذاته ، تحليل انتولوجياً وميتافيزيقياً للتاريخ كحركة وضرورة . ولكن بما ان الايديولوجية الانقلابية ، أو ما يشكل شخصية وحدة تاريخية معينة ، لا تنظر الى ذاتها كحقيقة نسبية تسود دوراً تاريخياً معيناً ، بل ترى في حقيقتها مفتاحاً في تفسير التاريخ أو الوضع الانساني ككل ، فإن موقفها يُصبح موقفاً ميتافيزيقياً .

نجد هذا المضمون الميتافيزيقي في تعاريف عديدة أعطيت له، وُزعم بأنها تحديثات علمية . ان الماركسي المعروف أوجست بابل يقول مثلاً بأن الاشتراكية هي علم تطبيقي يُطبق على جميع مظاهر النشاط الانساني . ولكن التعريف يعبر نهائياً عن مضمون ميتافيزيقي ، أو كما يحدده سومبارت : « عن ايمان محض ، عن أمل كبير ، عن شوق ملح ، عن ايدولوجية فضاء وخلاص » .

ترتكز كل ايدولوجية انقلابية على ما يمكن تسميته بالحقيقة غير المشروطة ، أي حقيقة ذات قيمة مطلقة أساسية تحدد جميع العناصر والقيم التي تنطوي عليها الايدولوجية وينشأ فيها التاريخ . لهذا كان من الممكن إعطاء الصفة الميتافيزيقية لهذه الحقيقة ، لأنها تتجاوز حدود التجربة والاختبار الحسي . بيد ان ذلك لا يعني ان التجربة ، كما هو الحال في المواقف الميتافيزيقية الكلاسيكية ، لا تتبع من هذه الحقيقة . فهي تتبع منها لأنها حقيقة محدودة زمانياً وعلمياً ومكانياً بدور تاريخي معين تمثله وتعبّر عنه . يجب اذن ان ندرس كل ايدولوجية انقلابية على الرغم مما تزعمه من حقيقة غير مشروطة ، كظاهرة فكرية عقائدية فقط ، لا بالنسبة الى عنصر الحقيقة المجردة فيها ، لأنها تحقق عملاً ضرورياً في الحياة .

ترجمة اية ناحية في الحركة الانقلابية يجب ان تتم ابتداء من الكل العقائدي ، او بالأحرى ابتداء من الحقيقة غير المشروطة التي ينشأ كل الايدولوجية العقائدي عليها ويتفرّع منها . فتفسير الاجزاء يجب ان يتدرج من هذا الكل الى الاجزاء . تبدأ العلوم الطبيعية بالوقائع الحسية ولكن الدراسات الانسانية ترتكز على ادراك مباشر لموضوعها كوحدة حية ، وهو موضوع يكشف ذاته للباحث الذي يلاحظها من الداخل . كان ديلسي يقول اننا نفسر بالاعتقاد على وسائل فكرية محضة ، ولكننا نُدرك عن طريق جميع قوانا العقلية ، نبداً من الكل وهو معطى لنا كتجربة حية ، ومنه نتدرج الى الجزئي الذي يأخذ معناه على ضوء الكل . ان معاناتنا لروح أو

ضمير الايديولوجية ككل هيئتنا لمعرفة أي عمل أو عنصر فيها . يتميز كل فكر سيكولوجي بهذه الصفة الأساسية ، أي ان ادراك الكل محدود ويجعل من الممكن ترجمة الأجزاء .

لا تجدد المبادئ أو الفرضيات الأساسية التي تتألف منها كل ايدولوجية انقلابية ما يبررها في التحليل التجريبي . فعندما نقول مثلاً إن الناس مُخلقوا احراراً ومتساوين ، فإن المعنى قد يكون المساواة الحقوقية امام القانون ، وبذلك يكون واضحاً ومحدوداً . ولكن إن تجاوزنا هذا وسألنا أنفسنا : لماذا يجب ان يكون الناس متساوين امام القانون ؟ فإن ذلك يفرض جواباً مಿತافزيقياً ، اذ علينا أن نجيب آنذاك بأن الله ارادهم كذلك ، أو ان الطبيعة الانسانية التي يشتركون فيها هي واحدة عند الجميع ، أو ان طبيعة المجتمع واحدة ، يساهمون فيها والتعبير عنها بشكل واحد . تنشأ كل ايدولوجية انقلابية في حقيقة أو عنصر كلي غير مشروط ، وكل حقيقة أو عنصر من هذا النوع يأبى ان يرى وقائع أو احداثاً تخرج عنه . تخرج الناحية المعقائدية المحضة في الانقلابات عن نطاق التحليل التجريبي . فهناك في كل منها ، مجموعة ضئيلة من المسلمات تخرج عن هذا التحليل ، ولكنها هي التي تلعب الدور الأول في الحركة الانقلابية ، لأنها هي التي تحدد الأفكار والاعمال ، وهي التي تحول المناقضات الى انسجام عام أو ذاتية . الفرضية القائلة ، مثلاً ، بأن تلك أو هذه الايديولوجية الانقلابية هي نظام طبيعي ، نهائي ، منطقي ، يتمتع وحده بالمقلابية والشرعية والواقعية - وهي فرضية تلازم كل ايدولوجية انقلابية - هي قضية ايمان فقط لا يمكن لها ان تضعف امام النقد والبرهان . ان ميل الايديولوجيات الانقلابية الطبيعي الى اشادة التجانس والترابط بين المظاهر الاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، وتركيز هذه المظاهر على مفهوم عام وقصد واحد ، يقودها بشكل عفوي الى الانتهاء عند فرضية من هذا النوع تتجاوز حدود التحليل أو بالاحرى تتركز قاعدة يتفرع منها كل تحليل . قد لا تشمل هذه « الترجمة » التي تنتهي في مضمون مಿತافزريقي

جميع المظاهر التي تحاول الايديولوجية تفسيرها ، ولكنها تفسر أشياء كثيرة تبقى دون معنى لولا الكشف عن مضمونها . فهي تفسر مثلاً موقف الانقلافي تجاه النقد ، وكيف ان أي نوع من النقد يُعتبر كفراً وخطيئة لا خطأ أو مغالطة ، وكيف انه يولد اشمئزازاً ادبياً يصب اللعنة ، لاحجة منطقية تحاول ايضاح منطق المبدأ ؛ وهي تفسر كيف ان الحركات الانقلاوية ليست مجموعة من النظم والمبادئ الاصلاحية التي يمكن دراستها دراسة علمية ، كما ندرس الاشياء والوقائع الخارجية ، بل ، أولاً ، ايديولوجية انقلاوية ترسم صورة مثالية عن العالم ، وبذلك تفسر سلوك الانقلافي ، وكيف انه لا يهتم بعلاقة الصورة بوقائع العالم .

*

أول واجب لمن يؤرخ ويحلل الأدوار الحضارية والتحولات الانقلاوية هو استقصاء الافتراضات الأساسية في طبيعة الانسان والمجتمع والتاريخ والعالم التي تنطوي عليها تلك الأدوار والتحولات . والتحليل الذي يكشف عن هذه الافتراضات الأساسية هو تحليل ميتافيزيقي أو انتولوجي ، لأن الحقيقة التي يحاول الوصول اليها هي ، في الواقع ، حقيقة تتجاوز التركيب الثقافي الاجتماعي ، لأن أتباعها يفترضونها حقيقة معطاة بصورة نهائية ، أو حقيقة ترجع اليها وتتلور فيها نظمهم الثقافية الاجتماعية ويجب أن يستوحى سلوكهم الانساني ، ويعمل فيها وبموجبها . فعندما يجعل بعض الانتروبولوجيين من الطبيعة الانسانية حقيقة لثقافية أو ما وراء الثقافة ^(١) لأنها شرط أساسي لا مجال للاستغناء عنه في ولادة الثقافة ، فالمنعنى هنا يكون حقيقة انتولوجية . هكذا تكون أيضاً تلك الحقائق والافتراضات الاولى ، فهي شرط أساسي لنشوء التحولات الانقلاوية ، وبالتالي الحضارية الثقافية ، لأنها تعطى جميعها ما يميزها من مزاج وشخصية . يمكن الرجوع اليها اذن كمضمون أنتولوجي أو ميتافيزيقي ، وهو مبدأ فلسفي تفسيري فقط لا ينطوي على شيء من الصوقية والتجريد اللذين كانا يرافقان هاته الكلمة في الماضي . انه يعني فقط ذلك العنصر الذي تقف عنده عملية التحليل الحضاري التاريخي ، أو الايديولوجي ،

ومنه تتفرع التراكيب الحضارية ، الثقافية أو الايديولوجية .

هذا المبدأ القائل بأن الايديولوجية ، فلسفة الثقافة والتحولات الحضارية أو المضمون الميتافيزيقي فيها ، يحدد في كل منها قواعد وأشكال المظاهر الواقعية والنظم المتبعة ، ويوفر لها وحدة المعنى والحياة ، هو مبدأ يسود ، الى حد بعيد ، الفكر الفلسفي الاجتماعي الحديث ، وبه يقول فلاسفة ينحون نحواً تاريخياً كنيكشه وديلسي وكاسيرر وهابتهد ، ومؤرخون ينحون نحواً فلسفياً كبركهاردت ، ودانيلفسكي ، واشبنجار ، وتويني ، وبارديايف ، وفلاسفة اجتماعيون كسوروكين ، وكروبر ، ونورثروب ، وفلاسفة أخلاقيون كشفايتزر ، أو انثروبولوجيون كبانديكت ، وميد الخ ... هذا النوع من التحليل الثقافي والايديولوجي هو عمل فلسفي في جوهره ، ولكنه شرط أساسي بكل تجميع الوقائع والأحداث في كل دراسة اجتماعية رزينة ، تحاول أن تقيم منطق التحولات الحضارية أو الانقلابية .

لا شك ان الفكر الانساني يجب ان يحاول دائماً وابدأ الاعتماد عن استخدام مجردات وفرضيات لا معنى لها ، او لا تمثل واقعاً تاريخياً ، ولكن ذلك لا يعني أننا يجب اننا نستطيع ان نتجنب كل نوع من أنواع المجردات والفرضيات كما يترامى للبعض من امثال ديري ، ولاندرج ، ونوراث ، وكارناب ، وتشايس ، وشليك ، وآيار الخ ... يُعلمنا تشايس في دراسته حول « استبداد الكلمات » ، في معرض كلامه عن الدراسات الفلسفية الاجتماعية وغيرها من المجالات الفكرية النظرية ، بأن قهراً جزءاً ضئيلاً جداً يستطيع أحدنا ان يعينه للآخر ويقول : « هذا هو ما أقوله ، فاذهب والمسه . فهل ترى الآن ما اعنيه !.. ان المقاصد والأفكار تكن وراء الوقائع ، والواحد لا يستطيع ان يرى ويلس ما يراه الآخر . فلما ان تؤمن وإما أن لا تؤمن ، وبين المؤمن وغير المؤمن يبرز الانقسام والحقد وفي بعض الأحيان الموت » . ولكن ان نحن تابعنا هذا المنطق حرفياً ، تصبح كل حياة فكرية مستحيلة .

يلاحظ سيدني هوك ان ذاك يعني صراحة بأننا ، إن لم نستطع لمس أو رؤية

ما ترجع اليه الكلمات التي نستعملها ، فأننا لا نعرف ما نتكلم به أو عما نتكلم .
تلك هي السخافة بعينها ، لأن الكلمات التي يستخدمها هو نفسه - أي تشايس -
في التعبير عن ذلك ، تسمي دون اي معنى إن أردنا تطبيق مقياس المؤلف
عليها . فمن هو الذي لمس فكرة ، أو حقداً ، أو انقساماً ؟ اننا نستطيع
ان نلص رجلاً ميتاً ولكننا لا نستطيع أن نلص الموت .

ف هناك دائماً ضرورة فكرية ترغنا على الرجوع المستمر الى مجردات
وفرضيات غير تحليلية أو تجريبية . فكلمنا استخدم المفكر كلمات يعجز عن
الاحاطة بمحدودها أو نتائجها العملية بدقة ، نواجه هذا النوع من المجردات
والفرضيات ، التي تتحول الى مجردات وفرضيات تحليلية وتجريبية عندما
يربطها المفكر أو يتابعها بسلسلة من الأشياء والاعمال المحدودة المعينة التي
يريدها أو التي يكشف عنها . هكذا أيضاً قضية المضمون المتأفريقي في
الايدولوجية الانقلابية ، لا تبقى فرضياتها المجردة غير المشروطة فرضيات
مجردة غير مشروطة ، اذ يستحيل علينا ، بذلك ، أن نتكلم عنها في انقلابيتها
أو تحولاتها ، لأنها تعتبر عن ذاتها بمجموعة كبيرة من الوقائع والاحداث والنظم
الحسية التي يمكن « لمسها » والتأكد منها ، وبذلك تدل على وجودها بشكل
غير مباشر . فعندما نقول ان الايدولوجية الانقلابية مثلاً تتميز بـ كبت
وكبت من الخصائص ، لا يعني ذلك أن كل ايدولوجية انقلابية تتميز بها
بشكل واحد ، ولكننا نعي بأن هذه الخصائص هي خصائص عامة تعتبر عن
ذاتها في كل ايدولوجية انقلابية . كذلك أيضاً ، عندما نقول إن كل شيوعي
او نازي او مسيحي يتميز بكذا وكذا من الميزات ، فان المقصود ليس أن كل
شيوعي او نازي او مسيحي يتميز بها . ولكن هذه الصفات جماعية عامة
توجد في الايدولوجية الشيوعية ، او النازية ، او المسيحية .

لقد قيل مثلاً وبحق ان مفكري الثورة الفرنسية وقادتها كانوا يفكرون
« بانسان لا تاريخي » ، لأنها أعلنت حقوق الانسان المطلق ؛ وقد أثار هذا
التجريد نقد اخصامها . يصح ان يكون تعليق جوزف دي ميتر ، من هذه

الناحية، الصورة الكلاسيكية عن ذاك النقد؛ فقد كتب يقول : « لقد أرادوا خلق قوانين للإنسان ، ولكن « الإنسان » مفقود من المعالم . لقد رأيت فرنسيين ، إنكليز ، إيطاليين ، روس الخ ... أما الإنسان فلم أصادفه في حياتي . فان كان موجوداً ، فذلك أمر لا معرفة لي به . ان دستوراً يُصنع لأجل جميع الشعوب يكون دستوراً لا يصح لأي شعب من الشعوب لأنه يكون تجريداً محضاً او عللاً مدرسياً هدفه إشغال العقل بفكرة مثالية توجه الى الإنسان في اجواء خيالية يعيش بها . فما هو أحسن القوانين التي تتلاءم مع شعب من الشعوب فيما يتميز به من أوضاع خاصة في حجمه ، وفي محيطه الجغرافي ، وفي دينه ، وفي علاقاته السياسية ، وفي انتاجه ؟ »

لا شك أن دي ميتر كان على حق ، ولكن يجب ألا ننسى ان الانسان الذي عيّنه من فرنسيين وإنكليز الخ ... وان كان إنساناً واقعياً ، ينمو بواقعية واضحة ، فانه لا يزال محصوراً في تجريد . فعندما نلفظ كلمة فرنسي او إنكليزي او إيطالي ، يكون المقصود مجموعة من الصفات العامة فقط ، وليس ان كل فرد فرنسي أو إنكليزي او إيطالي يتميز بالصفات تلك ، أو يتميز بها بدرجة متساوية مع الآخرين .

ينطبق قول دي ميتر على كل انقلاب كبير في التاريخ ، لأن كل الانقلابات كانت تتميز بأحد المفاهيم الأساسية التي تُعطي الانسان معنى خاصاً مجرداً عن كل موقع نسي من مواقع التاريخ . فقد كانت تخرجه ، بالمفهوم ذاك ، من مجرى التاريخ ، فيصبح كالنبتة ثابتة مستقرة في ذاته . قد يرى من ينظر الى الأمر نظرة علمية موضوعية ، وليس نظرة اخلاقية انسانية ، انه من الضروري نبذ فكرة الانسان اللاتاريخي . ولكن هذا موقف يكون هو الآخر غير واقعي لانه يهمل المتاحي الاخلاقية في الانسان الذي اعتاد ، عبر وجوده ، أن ينظر اليها في مفهوم مطلق يفترض ، ضمناً على الأقل ، قدرة الانسان على تحرير ذاته من الروابط التي تشده الى أوضاع تاريخية معينة . ثم ان قسماً كبيراً من أعظم ما حققه التاريخ كان من صنع جماهير انسانية آمنت بشكل من أشكال المطلق ، تسودها

مواقف ايديولوجية ذات طبيعة دينية ، أي مواقف غير محدودة بزمان أو مكان ، تجعلها تنسى الاوضاع والاعتبارات المادية التي تدخل في حساب الانسان ، عندما لا يكون خاضعاً لهذا النوع من المواقف . ان الأفكار المجردة المطلقة ، وان كانت غير موضوعية ، ليست فضولية ، بل تشكل عنصراً أساسياً في ادراكنا .

حاولت المدارس العقلانية الليبرالية ان تتحرر من أي عنصر ميتافيزيقي او مضمون أنتولوجي ففشلت ، ولكنها لم تلاحظ فشلها . بينت الحركة الرومانطية والفلسفة المثالية ذلك وحاولتا ايضاح الحدود التي يقف عندها العقل ، ولكنها في رجوعها الى التاريخ والمجتمع ، تجدان فيها تفسيراً لمظاهرها انتبيا هما أيضاً في حقائق مطلقة . يصح ما قاله مفكرون كفيكو ، وهردر ، ومونتسكيو عن الأمم في الايديولوجيات الانقلابية ايضاً التي لا يمكن ان تفتح للادراك عن طريق قانون عقلائي عام ، لأن كل ايديولوجية تتميز بخصائص معينة ، لها شخصية منفردة تحدد لها بداية ونهاية ، وقدراً مفروضاً خاصاً ، بسبب الأوضاع الخاصة التي تميز المجتمع الذي تنبع منه ، وبسبب القوى التي تسود التاريخ او المجتمع عند نشوئها .

تتكون كل ايديولوجية من مجموعة من القيم تتسلل من حقيقة أساسية تقف عندها ، تفرض ذاتها على وجدان الفرد رأساً ومباشرة ، فيتحد معها اتحاداً مباشراً ويتصل بها اتصالاً عقوياً دون اللجوء الى العامل الفكري غير المباشر . فهي ، كما يقول مالمينوسكي ، شيء لا يمكن تحليله الى عناصر مختلفة او تحويله الى تحديدات بسيطة واضحة ، لأنها تكون معنى وجودياً نعارف به ونقبله فقط .

يذكر فارارو ان المبادئ الاساسية التي تركز عليها السلطة السياسية في كل زمان ومكان تفترض افتراضاً دون برهان ، فهو يدعوها لذلك « بالجنيات » غير المنظورة . ولكنه لا يلبث ان يقول بأنها لا تقدر أبداً ان تفرض ذاتها رأساً ودون مقاومة على وجدان الفرد ، مما يشكل تناقضاً كبيراً ، لأن عجزها

عن فرض ذاتها مباشرة ودون مقاومة يعني ان الفرد يقف أمامها موقف المتسائل المستفهم عن امرها وحقيقتها ، يتطلع الى اعطائها البراهين . الكافية قبل قبولها ، وهذا يعني الغاء خاصتها « كجنيات غير منظورة » .

كان الفرد نورثروب أقرب الى الواقع في دراسته عن التقاء الشرق والغرب عندما رأى أن الشرق يقف أمام الحياة وقوفه امام مجرى فني يتصل به اتصالاً مباشراً ، ولكنه كان بعيداً عن الواقع لأنه عم بشكل يتجاوز الحدود المقولة ، ولأنه رأى أن الغرب لا يتصل بالحياة اتصالاً مباشراً بل عن طريق العنصر العقلي غير المباشر . ان الحضارة الغربية ، ككل حضارة سابقة او لاحقة ، مرت بأدوار من الاتصال المباشر هي أدوار الولادة او البعث الاول للحضارة ، وأدوار أخرى يحدث منها الاتصال عن طريق العنصر العقلي وهي الأدوار التي تختم الحضارة . تحدث الأدوار الاولى ، في لغة فلسفة الحضارات الحديثة ، في دور الثقافة ، والثانية تحدث في دور الحضارة . بينت هذه الفلسفة ابتداء من فيكو الى دانيلافسكي ، الى دركهايم ، وشوبرت ، الى فابر ، وبارديايف وشفايتزر ، والى سوروكين وتويني واشبنجلر أن دور الثقافة يبنى على بعض الحقائق الأساسية النهائية التي تفرض ذاتها على وجدان الفرد مباشرة .

لهذا نجد في جميع هذه الايديولوجيات الانقلابية عداء أصيلاً ضد كل تحليل حيادي أو موضوعي لما تعتبره ينبوع الحقيقة فيها . ثم ان العداء يزداد حدة عندما يحاول هكذا تحليل ان يجزئ الايديولوجية الى اقسام متعددة ، فيناقش كلا منها على حدة . الاعتراض على ذلك واحد في هذه الايديولوجيات وهو يفهم القائمين بهذا النوع من التحليل « بمعجز رجعي » عن رؤية الكل . الكل الذي يقوم في ترابط عميق بين كافة أجزائه وفي مضمون واحد يخرق جميع عناصره . المضمون الميتافيزيقي الواحد ضروري لتكامل انقلابية الحركة . فالفكر الفلسفي الانقلابي يحاول تركيز جميع مظاهر الايديولوجية عليه ، وإرجاعها اليه واشتقاقها منه . كانت الايديولوجيات الانقلابية الكبرى تتميز دائماً بهذه الخاصة . فكلما ازدادت وحدة الايديولوجية في مضمون من هذا

النوع ازدادت الارادة ثورية وعمقا وفعالية . لهذا ، كانت مهمة الفيلسوف الاجتماعي الانقلابي ، الذي يضع نفسه في خدمة تحولات تاريخية كبرى ، جعل مظاهر التاريخ والمجتمع ترتبط بوحدة عامة ، او ان ترجع الى مبدأ واحد تجد فيه تفسيرها ، لأن النشاط النفسي الاخلاقي الذي يمكن للفرد العادي ان يضعه في خدمة الايديولوجية يتبعثر إن لم يرتبط بوحدة ما .

تشق من هذه الظاهرة ظاهرة اخرى نجدها في الايديولوجيات ، وهي قيام الحركة الانقلابية بمجد رئيسي تحاول فيه الكشف عن المضمون الميتافيزيقي الواحد في الفلسفة الاجتماعية التي ترجع اليها . لا يرجع انغلاق هذا المضمون فقط الى تعقد تركيب الفلسفة الاجتماعية ، بل الى ما نجد عادة من تناقض بين عناصر التركيب ذلك . وهذا ما يدعو قادة ومؤسسي الحركة الانقلابية الى القيام بكل جهد فكري ممكن في توليد الانسجام والتجانس بين عناصر الفلسفة الاجتماعية ، وفي تبسيطها ، وفي ايضاح عنصر الوحدة فيها الذي تركز عليه العناصر الأخرى . فهي ظاهرة تدل دلالة واضحة على ان الحركة الانقلابية تتبع من وجدان انقلابي في دور تاريخي يسوده فراغ عقائدي ، يحاول فيه هذا الوجدان اقامة وحدة جديدة مع التاريخ والمجتمع والحياة . فالمعنى الأساسي لكل حركة انقلابية ينشأ إذن في تحقيق هذه الوحدة ، وليس في كشف علمي محض عن وقائع الاجتماع أو أحداث التاريخ . تبني مهمة الحركة الانقلابية الأولى في إنشاء هاته الوحدة في ذاتها وفي المجتمع الذي تحاول إنشائه . هنا نجد السبب الكامن وراء الجهود الفكرية الكبيرة في تفسير وترجمة الفلسفة الاجتماعية الأساسية .

تعتبر الحركة الانقلابية دائماً أن الايديولوجية التي تنبثق منها وترجع اليها ثابتة لا تتغير ، وأن جميع النتائج الفكرية التي تحققه حولها هو محض ترجمة وشرح وتأويل وتفسير فقط لا يمس اصالة الايديولوجية أو يغير من حقيقتها . نرى ذلك واضحاً في الماركسية الآن . الايديولوجية لا تتغير ، وما يصدر من كتب جديدة وما يطلع علينا من اتجاهات شيوعية مختلفة هي فقط إمكانيات

وشروح يُفترض فيها ان تؤدي الى ازدياد ثروة الايديولوجية الفكرية ، ولكنها تعمل كلها ضمن مبادئها ولا تحيد عنها . فليس هناك في الايديولوجية تلك فرضية او مبدأ اساسي واحد استطاع ان يثير الشك او اعتُبر أنه أخطأ في تصوير الواقع . ان أمم ما يحدث في ترجمتها ، وان كاث من نوع جذري كاللينينية ، هو فقط اناء وتفسير لها ، وليس تعديلاً بأي شكل . وهكذا نقرأ في تاريخ الحزب الشيوعي السوفييتي بأن « لينين » في احبائه لتلك الأفكار الماركسية ، لم يقتصر ولم يستطع أن يقتصر على التردد المحض ، بل أنماها بعيداً ، وبلورها في نظرية منسجمة حول الثورة الاشتراكية ، وذلك بإدخال عنصر جديد اليها وهو تحالف البروليتاريا مع البروليتارية-النصفية . بيد أن هذا الاناء يقتصر على دعاة الايديولوجية ذاتها ، لا يخرج عنهم ولا يسام غيرهم فيه . اننا نقرأ ايضاً في الكتاب ذاته بأنه « يمكن القول دون أي خوف من المبالغة بأن المعلم لينين ، ومن بعده ستالين وبعض تلامذة لينين ، كانوا ، منذ وفاة أنجاز ، الماركسيين الوحيدين الذين وهبوا النظرية الماركسية فأضافوا الى ثروتها » .

*

تتميز الايديولوجية الانقلابية ككل بطابع خاص يختلف عن العناصر التي يتكوّن منها ، ودرجة الخطأ او الحقيقة فيه لا تتوقف على نسبة الحقيقة او الخطأ في كل عنصر من عناصرها . ثم ان للايديولوجية الانقلابية رسالة خاصة تبرز فيها فرديتها ويتحقق معناها . وهذه الرسالة تنبع منها ككل وليس من أي جزء من أجزائها . يجب على اي ادراك صحيح لآية ايديولوجية انقلابية ان يعانها ككل ، مما يتيسر إما بدراسة طويلة فكرية لفلسفتها وفكرها وتاريخها وإما بمكابدة عملية لها يرافقها نوع من الوعي الفكري .

استوقفت هذه الظاهرة نظر عدد كبير من المفكرين ، من سورييل الى شامبتر . فالايديولوجية الانقلابية لا تحلل كما تحلل بعض الأشياء الى العناصر التي تتركب منها ، لأن ذلك يفصل بين عناصر يؤدي تجميعها الى شيء آخر من نوع جديد ، الى شيء يتميز بطبيعة غير طبيعتها ومعنى غير معناها . تمثل

تلك العناصر، في انفصالها، شيئاً آخر لا يماثلها وهي في التركيب الايديولوجي الواحد الذي تنطلق منه الايديولوجية فتتجاوز العبارات وتعلو دائماً على الكلمات والشروح التي تحاول ضبطها، وعلى التحليل الفكري الذي يحولها الى حقائق وأخطاء وامكانات تجردها من الطبيعة العاطفية التي تساندها وتمعز عن بلورة المضمون الميتافيزيقي فيها . لذا نكون فكرة خاطئة عن اية ايديولوجية انقلابية عندما نحاول تفسيرها كمجموعة من الأجزاء الفكرية او التفاصيل الفلسفية . تظهر أهمية التفاصيل فيها ككل، وتجذ اجزاؤها معناها في الكيفية التي تعتبر فيها عن الروح الأساسي او المضمون الميتافيزيقي الذي يسودها . عبر توماس مان عن هذه الناحية في « الدكتور فوست » ، عندما كتب بأن « قوة كل حياة تناقض وتحلل ذاتها تهدم » ، والوجود الحقيقي الوحيد هو ذلك الذي يوجد مباشرة وبشكل لاواع .

لهذا، نجد دائماً ان الايديولوجيات الانقلابية - في دورها الديناميكي على الأقل - ترقب من اتباعها والمؤمنين ان يؤمنوا بها ككل ويجمع عناصرها . وتستثني كل ايمان لا يقبلها ككل ، لأن ذلك يعني فصلاً بين عناصرها ، وهذا خارج عن طبيعتها . وهكذا رفض الحزب الشيوعي الفرنسي مفكراً فيلسوفاً كسارتر ، ولهذا اعتبرت الاحزاب الشيوعية أن الاحزاب الاشتراكية الديمقراطية هي أشد خطراً وأكثر حقاً بعدائها من الاحزاب الفاشية والنازية ذاتها . يقول شامبتر بوجود كاثوليك مؤمنين ومن بينهم كهنه يعتبرون أنفسهم ماركسيين ، يقبلون الماركسية في كل شيء ما عدا ايمانهم . هذا تفكير خاطيء ولا شك ، فقد يكون هناك كاثوليك مؤمنون كل الايمان، يقبلون الماركسية ضمن هذه الحدود ، ولكن ذلك لا يعني انهم ماركسيون او ان الماركسيين يقبلونهم في صفوفهم كماركسيين ، يقع شامبتر في تناقض آخر في هذا الصدد ، عندما يفصل بين التفسير الاقتصادي والتفسير المادي، على الرغم من ان ماركس نفسه لم يفصل بينهما ، فيقول بأن فلسفة ماركس ليست اكثر مادية من فلسفة هيجل ذاتها ، وان نظريته في تفسير حركة التاريخ ليست اكثر مادية من اية محاولة

اخرى في تفسير هذه الحركة ، تعتمد ما يتيسر لها من علم تجريبي ، وان هذا ينسجم منطقياً مع اية عقيدة ميتافيزيقية او دينية . هذا يعني ، بكلمة اخرى ، ان المذاهب الفلسفية والعقائدية تقف راضية واعية عند حدود لا تتجاوزها ، تقف امامها لا تقصرها ، وتعلن عجز منطقتها عن الامتداد اليها ، مما يعني ايضاً ان طبيعة المذاهب التي نتبناها في التاريخ لا تؤثر في العقائد الميتافيزيقية او الدينية . ينقض تاريخ جميع هذه المذاهب والعقائد ذلك .

بولد أي تعرض لعناصر الابدولوجية الأساسية ، أو بشكل أخص لهذا المضمون الميتافيزيقي الذي نتكلم عنه ردة عنيفة عند المؤمنين . فعندما أظهر أنجاز شكه في امكان الثورة وفعاليتها ، وقال بأن ليس هناك من ضرورة للأتباع ان يلتزموا بها ، وذلك في مقدمة كتبها عام ١٨٩٥ ، لطبعة جديدة من كتاب ماركس « الصراع الطبقي في فرنسا » ، ولّد ردة فعل شديدة عند بعض القادة الماركسيين الذين لم يترددوا عن توجيه أشد النقد ضد « الرجل الهرم » .

يعطي هذا المضمون الانسجام والوحدة للايديولوجية الانقلابية ، ويمد جذورها عميقاً في المجتمع ، ويبعث الحياة والحرارة فيها ، ويثير الحماسة الدينية حولها ، ويؤكد بالاضافة الى ذلك الولاء المطلق للايديولوجية الجديدة عند المؤمنين . وبهذا النوع من الولاء يقوم السهم الأوفر من النجاح الذي باستطاعة الايديولوجية تحقيقه .

ان هذا الميل الى ضبط مظاهر التاريخ والاجتماع والسلوك الانساني بنادج عامة مجردة ظاهرة اصيلة من ظواهر الوضع الانساني . يعرب فاهينجر في كتابه « كما لو ... » عن مبدئه الفلسفي الاول في التأكيد بأن ما يُلاحظ فقط هو واقعي وحقيقي ، وبأن كل شيء آخر تصورات . ولكن الأقصوصة قد تكون نافعة وقد تكون بدون فائدة . فإنسان القمر أسطورة غير نافعة ، ولكن الطاقة (١)

اسطورة نافعة لأنها تساعدنا في ربط وتركيب ملاحظاتنا ووقائعنا المنفصلة في نظام عام أو كلّ منظم يستطيع العقل ان يتنبأ بواسطته بتجاربه ويسودها . تكون التصورات نافعة عندما يتقبلها العالم وكأنها حقيقية ، وهي عديمة الفائدة فيما عدا ذلك . ففكرة انسان القمر مثلاً تصور عدم الفائدة ، لأننا لا نجد ان القمر أو أي سيار آخر يسير وكأن عليه انسان . إذن فتصور من هذا النوع غير مجدٍ ويمكن اهماله . ولكن فكرة الأثير^(١) تصور نافع . إنه غير موجود لأننا لا نستطيع ملاحظته ، ولكن الحرارة والضوء في طريقهما من الشمس الى الأرض ينبعثان وكان هناك اثراً ؛ إذن فالأثير تصور نافع . الكهرباء أيضاً تصور . فنحن نلاحظ البرق ثم الرعد ، ولكننا لا نلاحظ الكهرباء التي تولد ذلك ، إذن ؛ فالكهرباء تصور ، ولكنه تصور نافع لأنه يساعدنا في تنظيم سلوكنا بتفسير وتنظيم مظاهر الطبيعة . حياتنا كلها منغمسة في تصورات من هذا النوع . ففكرة الله مثلاً تصور ، ولكنها قد تكون تصوراً نافعاً لبعض المجتمعات إن ساعدتهم في صراعهم مع الحياة . حرية الارادة والمسؤولية تصورات ، ولكنها تصورات نافعة بل ضرورية ، لأن الاجتماع يستحيل بدونها . اننا يجب ان نعاقب المجرمين، ونعتبر الناس مسؤولين عن أفعالهم وإن كان سلوكهم ، في الواقع ، مقدراً ومحتوماً بأسبابه . لذا ، فإننا نخترع وتتصور حرية الارادة . الذرات أيضاً تصورات لأننا لا يمكن ان نلاحظها ، ولكنها تصورات نافعة لأنها تساعدنا في الوصول الى سنن كياوية تجعل من الممكن التنبؤ بسلوك الاجسام في المستقبل .

ينطبق الشيء ذاته على الايدولوجية الانقلابية ، وبالأخص على فرضياتها الاساسية . فالدور الذي يرقبها هو دور نفسي اخلاقي انساني . فان استطاعت ان تقوم به ، بإعطاء معنى وتفسير لوضع الانسان يعبران عن القوى والمشاعر والأهواء التي تسوده في مرحلة معينة ، استطاعت أن تقوم بدورها . لهذا كان

قبول او رفض هذه الايديولوجيات لا يرجع الى العنصر الموضوعي فيها ، بل الى قدرتها على حل المشاكل العقائدية الانسانية التي يعانها الفرد ، وهي قدرة تستحيل ، في الواقع ، على الظهور بدون تأزم عميق في الاساس العقائدي الفلسفي الذي تتركز عليه الادوار التاريخية . كان الحكم عليها دائماً ومنذ ايام بروتوچارس ليس أيها اكثر حقيقة أو موضوعية من الاخرى ، بل أيها أصلح من الاخرى ، أي أيها تستطيع أن تقود الى نتائج أحسن . فليس هناك ابداً أي أساس تجريبي أو موضوعي في تقرير نوع معين من السلوك على الآخر .

ولكننا لا نستطيع ان نقول ان الايديولوجية تصوّر . فان كنا لا نستطيع ان نلصقها ونراها أو ان نلاحظها كما يقول فاهينجر ، لا يعني ذلك أنها غير موجودة او انها تصوّر من تصوراتنا . فان نحن أردنا القول بأن المظاهر التي تدل على الايديولوجية ترجع الى حقيقة سرية مخبوءة نميز بوجود مستقل عن مظاهرها ، يكون تعريفها آنذاك تصوراً من التصورات ، ويمكن مجازة فاهينجر مجازة ثامة . ولكن الايديولوجية ، وان كانت غير موجودة بشكل مستقل ، فانها في الواقع موجودة حية أكثر من أية حقيقة حسية ملموسة تمكن ملاحظتها ، انها موجودة في مظاهرها ، ووجودها يعني فقط ان هذه المظاهر تشتبك في عناصر واحدة متشابهة . فالإيديولوجية في مضمونها الميتافيزيقي تعبر عن التشابه أو عن الوحدة العامة في هذه المظاهر .

*

لا يوجد في جميع الايديولوجيات الحديثة والقديمة ايديولوجية واحدة استطاعت ان تكون انعكاساً محضاً لمنطق الاحداث والوقائع ، او ان تعبر عن حركتها تعبيراً صادقاً . تخضع الايديولوجيات الانقلابية الحديثة لهذه السنته على الرغم من سيادة المنهجية العلمية ، وعلى الرغم من الامكانات الفريدة في متابعتها . نشأت جميع هذه الايديولوجيات في تراكيب كذبها الوقائع ولم تستطع ان تضبط في منطقها الخاص مجرى الاحداث . المعلومات متوفرة على

ذلك يعرفها الجميع . لماذا إذن استطاعت الايديولوجيات ان تفرض ذاتها على
الذهن الفردي وان تستمر في فرض ذاتها على الرغم من تناقضها مع الواقع ،
وعلى الرغم من خروج حركة الواقع على منطقها ؟ السبب يرجع الى حد كبير
الى مضمونها الميتافيزيقي . فنتائج التحليل قد تتمكن من نقض جميع العناصر
التي تتكون منها ، ولكنها تعجز عن تأكيد ذاتها تأكيداً مباشراً سريعاً أمام
ذاك المضمون .

الايديولوجية الانقلابية هي واقع فكري سياسي نفسي ككل واقع آخر
نجدّه كمنهج او كفلسفة اجتماعية في كتب ومؤلفات ومقالات ومحاضرات الخ...
ولكنها في جوهرها ، في روحها او مضمونها الميتافيزيقي ليست واقعاً لأن
الواقع يعني الى حد ما ، على الاقل ، وجوداً خارجياً تمكن دراسته بشكل
موضوعي تجريبي ، بل هي ولاء واختيار . فادراكها لا يعني إدراك المبادئ
والعناصر المختلفة التي تتكوّن منها ، بل تقليد موقف او مسلّك من قد أعطاهما
ولاءه أو تقمّصها الى حد ما . فدراسة اية ايديولوجية يعني اذن اخضاع ذاتها
الى ذاتية أخرى خارجية وغريبة عنا ، ومحاولة تقمص الأخرى الى مدة ما ،
او معاناة الارادة التي صنعتها . لهذا ، يصعب على الفكر المجرد أن يدرك
« منطق » استمرار الايديولوجية بعد ان تكون جميع عناصرها قد افلست
فكرياً وعلمياً .

واجهت الايديولوجية الليبرالية مثلاً نقداً حاداً عند ظهورها ، وما لبث ان
تبلور النقد في ردة عامة خبرها القرن التاسع عشر ضدها . ثم جاء تطور
السوسيولوجيا والبيولوجيا والاقتصاد والسيكولوجيا يدعم الردة تلك الى ان
استطاعت ان تقوض أركانها وقواها . ولكن على الرغم من ذلك ، وعلى الرغم
من أنه أصبح من العسير جداً أن نجد أي مفكر اجتماعي رزين يدافع عنها في
الأشكال التي ظهرت فيها ، فهي لا تزال قاعدة تمد الحركات السياسية بمنطقها
وبالتبرير الذي تحتجّه بعد أن أصابها التهديم من كل جانب ، ففارقتها دلائل
الحياة ، وأصبحت مبعثرة الاجزاء .

الايديولوجية الانقلابية هي ذلك الإطار الشامل الذي يُعتبر قاعدة لوجود الانسان ووضعه ، وقضيتها لا تبرز في مقاصد نلتقيها بوعي واردة ، أو في مبادئ يمكن الاختيار بينها أو في برنامج منسّق الخ... بل في اعتبارها جواباً نهائياً على مشكلة الانسان في علاقته مع الحياة والتاريخ ، أي في مضمونها الميتافيزيقي .

كانت النظم الاجتماعية السياسية مثلاً ترجع في الماضي إلى ارادة الله ، أما الآن فأصبحت ترجع إلى ارادة الشعب . ولكن أين الفرق بينها من ناحية فلسفية أو ميتافيزيقية ؟ ليس كلاهما حقيقة عليا نفترضها افتراضاً وتتجاوز بها حدود الواقع والتحليل التجريبي ؟ ففي جميع الحركات الانقلابية الحديثة نجد تأكيداً على المصلحة العامة ، وإن كلا منها أكد ذلك من زاوية مختلفة . ولكن ليس هناك تجريبياً وحسباً من مصلحة أو ارادة عامة تضم المجتمع ككل ، يمكن أن تتوافق وتلتقي عندها جميع الإرادات والمصالح الفردية . إن المصلحة أو الإرادة العامة ليست واقعة يفرض ذاتها بالبرهان على عقول الافراد والجماعات ، بل قيمة من القيم النهائية التي تكن وراء النظم المختلفة، تعطى لها وحدة وتبريراً . إن مصلحة أو ارادة عامة من هذا النوع مفقودة ويستحيل وجودها ، ليس لأن هناك افراداً وفئات قد يرغبون في اشياء ليست من طبيعة المصلحة ولا تتفق معها، بل لأن المصلحة أو الإرادة تعني اشياء مختلفة للجماعات والحرف والمهن المختلفة في المجتمع . هذا التباين ليس ظاهرة عابرة في مظاهر السلوك الاجتماعي ، بل هو خاصة اصيلة فيه تلازمه ولا يمكن فصلها عنه طالما يفرض التركيب الاجتماعي تعدداً غير محدود في أوجه الفشاط الانساني ، وطالما يوسع نحو الانسان الحضاري من هذا التعدد ومن نطاق الاختصاص تقوم هذه الحقيقة التي لم تنكشف للعقلانية الليبرالية أو الفلسفة النفعية أو الماركسية ، بسبب ما يسودها من مضمون ميتافيزيقي ضيق ، إلى اختلافات عقائدية واضحة لا يمكن إيماد حل لها بنقاش عقلائي أو صحة علمية . هذا لا يعني أن المصلحة أو الإرادة العامة اقصوصة كما حاول البعض أن يصفها ، بل

قيمة من القيم النهائية يبنى عليها ، بمعناها الاصيل ، برهان تجريبي حسي . فهي ككل قيمة من القيم النهائية تكن وراء هذا النوع من البراهين ، تعطيه الإطار الذي يبرره وتسبغ عليه الحياة من ناحية انسانية . انها مضمون ميتافيزيقي يتغلغل في النظم الاجتماعية السياسية ويحل فيها محل الحياة الباطنية والوجدان .

تعتبر الايديولوجية الشيوعية المبادئ الماركسية التي تسودها نظرية علمية أو بالأحرى العلم الحقيقي الوحيد في تطور المجتمع والتاريخ . يماثل هذا الموقف ، في الواقع ، موقف الكنيسة . فالمبادئ والفرضيات الاساسية امور معطاة بشكل مطلق ونهائي ، وهي ثابتة لا تتغير ، انما تتغير فقط في الشروح والتفسيرات . لهذا رأى دجيلاس ان الماركسية تحولت الآن من مذهب ثوري حرّ الى لاهوت ينبري الى ترجمته وتفسيره كنهة عاجزون عن توليد افكار جديدة ، علمهم الوحيد أن يحفظوا المذهب وعقائده المقدسة ، وانه ، منذ ثلث قرن ، لم تظهر اية كتب ذات أهمية عن الموضوع .

قصد الميتافيزيقي هو الوحدة العامة في الاشياء . فالوحدة تشكل المثال الذي نفو اليه . غير ان المثال هو قصد العلم الاعلى وقصد المفكر الاخلاقي ، وقصد الفيلسوف الاجتماعي ، وقصد الانقلاقي . فكل منهم يحاول ان يلغي المناطق المحدودة ، ويتبع طريقاً بإمكاننا تسميته بالطريق الميتافيزيقي . فمن اللحظة التي اخذ الناس يرون فيها ان هناك روابط داخلية بين الاشياء لم يصبح العلم والفلسفة ممكنان فقط ، كما يلاحظ دركهايم ، بل المواقف الايديولوجية ذات القاعدة الميتافيزيقية ايضاً .

يحاول الميتافيزيقي ان يكشف عن سبب ما هو كائن ، وارت يفكش عن حقيقة أولى تقسر لنا أفكارنا ، وتقدّم دليلاً ونموذجاً يوجه سلوكنا وخطانا . فهو يحاول ادخال الوحدة والانسجام في التعدد اللانهائي الذي نجد في الحياة . تلعب الايديولوجية الانقلابية الدور ذاته ، ولهذا كانت ذات طبيعة ميتافيزيقية ؛ فبدون ايديولوجية من هذا النوع يحسر الوضع الانساني قاعدته والتوجيه الذي

يحتاجه ، وبذلك ينهار ممزقاً في تيارات أفكار وقوى متنافرة مختلفة .
الايديولوجية الانقلابية هي بهذا المعنى ما يسودنا ويوحى بالحياة ، ما يبرز من
أعماقنا ، فيتجاوز بها الفرد ذاته ويتصل بينابيع كينونته ذاتها .

ميتافيزيكية التمرد ضد الميتافيزيك في الايدولوجية الانتمائية

حاول الميتافيزيق دائما أن يصل الى حقيقة أولى لا تتغير، نكتفي بذاتها، خالدة، لانهاية، ضرورية. المهم في الموضوع ليس أن نجد حقيقة لا تتغير، نكتفي بذاتها، ولكن أن نعرف ان الفكر الفلسفي هو الذي يعطيها هذه الميزات والخصائص. فمن أفلاطون، الى أوجستين واكويناس، الى اسپينوزا ولاينتز، لم يكن الأمر الاساسي وجود حقائق تتميز بهذه الصفات، بل اعتبار الحقائق وكأنها تتميز بما تقدم.

إن أشكال التمرد الفلسفي الحديث، وان كانت نقضت الميتافيزيق التقليدية وقدمت حقائق عليها ترجع الى المجتمع والتاريخ، حقائق تتحول لأنها حركة، فانها حقائق تبقى في الواقع ثابتة لا تتغير لأنها تستثني كل شيء خارجها يمكن أن يؤثر فيها. هذا ينطبق على الديالكتيكية المادية، كما ينطبق على الروح

الحيوي المطلق ، على « الطاقة الحيوية »^(١) لبرجسون أو « قانون الأطوار الثلاثة » لكونت .

حدد كسنت الجوهر بأنه ما سيكون كما كانت . إن إرجاع مظاهر وأحداث الحياة والتاريخ الى شكل من أشكال هذه القاعدة الميتافيزيقية او هذا الجوهر صفة لازمت الوضع الانساني بشكل مستمر ، وذلك يعني أن هناك في طبيعة الوضع ما يلزم بها ، وأن الرجوع الدائم الى تلك الأشكال يلبي ما يولده الوضع فينا من حاجة الى اضافة الوضوح على الاشياء واعطائها معنى . فقد نجح عن التنبؤ بالمظاهر التي قد تؤدي اليها ، وقد يستحيل أن تساعدنا في تحديد المستقبل ، ولكن الاعتماد عليها يولد فينا طمأنينة لأنه يقنعنا على الأقل ، بأن ما سيحدث في المستقبل لا يمكن ان يكون خارج طبيعتها .

فعلى الرغم من أي نقد يوجه للتجاه ذلك ، نجد أن الناس يشعرون دائماً بميل الى أية فلسفة أو ايدولوجية تفسر الاشياء والاحداث بالرجوع الى بعض الحقائق الثابتة . رأى جايمس على ضوء هذا الواقع ان فلسفات التشكك قد تؤدي خدمة كبرى في تصحيح فلسفات التفسير المطلقة أو المتكاملة ، ولكنه من المستحيل قبولها قاعدة للحياة . فهي ضرورية أو بالاحرى طبيعية في فترة انتقال أو أزمة تحول من وجود الى آخر ، ولكنها ، بعد ان تقوم بمهمتها في نقد الوجود السابق ، تفسح في المجال لفلسفات أخرى اكثر ايجابية ، وهي تلك التي يتركز عليها الوجود الجديد . ان العقل الانساني يرفض ان يطمئن الى مجراها .

رافق هذا الموقف دائماً الفكر الفلسفي والدافع الايدولوجي . وهو يلزم دائماً ، الحركات التي تخرج وتتمرد عليه . انه موجود بأحد أشكاله فيها كلها ، وعلى الرغم من تصميم الفكر الحديث على التنصل منه ، فقد اتصل فقط من الاشكال

الميتافيزيقية التقليدية . فالفرق بين العصر الحديث والقرون الوسطى ، بين الفكر الفلسفي المعاصر وبين الفلسفة المدرسية مثلاً ، يبرز في الطريقة التي نواجه بها مشاكل الانسان . المشاكل واحدة ، في الواقع ، ولكن الفكر الفلسفي كان في الماضي يرجع عادة الى عالم غيبي يستمد منه ذاته ويدور حوله ، ولكنه أصبح حالياً يرجع الى التاريخ والمجتمع ويفرض ذاته في تنسيق مظاهرهما .

كان الميتافيزيق التقليدي يعني ، في معناه العام ، محاولة فكرية تدور حول حقائق تنشأ خارج أو وراء العالم المادي المتغير ، تزعم انها تعتمد في ذلك على أسلوب غير الاسلوب العلمي في الكشف عن الحقيقة ، وتزعم ان تتجاوز حقائق العلم النسبية كي تحل المطلق مكانها . كان الميتافيزيق يفرض وجود حقيقة أو كائن يتجاوز الصيرورة والعالم ؛ فهو ميتافيزيق خالد في ذاته لأنه ينقض كل نقد يحدث باسم هذا العالم ، هذا عندما لا يتجاهله تماماً .

كان النقد الحديث للميتافيزيق نتيجة رجوع العقل الفلسفي الى التاريخ والمجتمع في بناء ذاته ، بدلاً من الرجوع الى طبيعة الكون أو الى ما وراء الطبيعة . يعبر النقد عن ذاته كنقد للفكر التجريدي الذي خسر كل علاقة مع الواقع ، اي كجهد في ربط الفكر الفلسفي مع الواقع الحسي . ثم ان الميتافيزيق التقليدي كان يماشي اللاهوت ويعبر عن الدين ، لهذا كان النقد الفلسفي الحديث له يمحصر معناه في المذاهب التقليدية التي برزت فيه ، فلا يرى امكان تحقيقه في جوهره بمذاهب ترجع الى التاريخ والمجتمع .

لا شك ان الانسان يستطيع ان يتحرر وان يستغني عن الميتافيزيق بمعناه التقليدي ؛ فهناك مجتمعات لم تتعرف عليه بهذا الشكل ، كما ان العقل الحديث لا يرجع اليه في شكله الماضي . ولكن إن نحن اعتبرنا ان الميتافيزيق يدل على مذهب فلسفي أو عقائدي كلي يحاول ان يفسر طبيعة المجتمع والتاريخ ككل ، وأن يعطي بضع حقائق أولى أساسية تعتبر نهائية ثابتة ، تبرز وراء حركة المجتمع أو التاريخ ، وتضيف الوحدة والمعنى والتبرير عليها ، يسمي من الممكن القول

إنه من المستحيل على المجتمعات ان تتحرر من الميتافيزيق .

الميتافيزيق يعني أنه من الممكن الوصول ، عن طريق الفكر ، الى قيم أو حقائق تنطبق على اي دور من أدوار التاريخ ، والى اخلاقية غير نسبية لا تخضع لتحولات التاريخ بل تعلق عليها وتسودها ، أي الى مذاهب فلسفية غير نسبية . فهو يزعم انه يتجاوز المعارف العلمية ويتركز اساساً لها . كانت يرتبط عادة بفكرة الله ، ولكن هناك اشكالا لا ترجع اليها . فكنت مثلاً يرى ان الاساس المطلق للمعرفة يبرز في الوعي المحض التصاعدي ، وهابديجار يراه في معرفة ما يسميه بالكينونة أو الوجود . تجدر الملاحظة الآن بأن كل ايدولوجية انقلابية هي ، من ناحية فلسفية ، نسبية ، ولكن المهم في الموضوع ان الايدولوجية نفسها لا تؤمن بأنها نسبية ، ولا تبدي ذاتها في هذا الشكل .

تنتهي الايدولوجيات الانقلابية ، مهما نقضت الميتافيزيق ، في حقيقة ثابتة لانهاية ، لأن العناصر والاسباب التي تنشأ منها هي عناصر واسباب تشارك فيها مع الميتافيزيق . الواقع الذي يحيط بالانسان هو ، في الواقع ، صيرورة دائمة ، وكل من هذه الايدولوجيات تحاول ان تكشف عن العنصر الثابت المشترك الكامن في تلك الصيرورة المعقدة الأوجه ، لأنها تستطيع عن طريق هذا الكشف وحده ان تعطي معنى للحياة في دنيا تدل مظاهرها على الزوال والتغير .

فليس هناك من مخرج او مهرب من الميتافيزيق في اي موقف فلسفي امام الحياة ، والطريقة الوحيدة في تجنب الميتافيزيق هي ، حسب تعبير بورت ، ان لا نقول شيئاً . ان محاولة تجنب الميتافيزيق تعلن ، عند تحديدها ، عن فرضيات ميتافيزيقية تطوي عليها ، وتاريخ الفكر يكشف بوضوح ان الفكر الذي ينكر الميتافيزيق يحمل ، في الواقع ، ميتافيزيقاً من نوع آخر ؛ فهو قد يشارك أولاً في أفكار عصره حول القضايا النهائية الكبرى طالما لا تثير تلك الأفكار نقده .

وإذا ما كان مفكراً خلافاً أو اذا عبّر عن تحويل ايدولوجي ، فانه ينتهج مفهوماً معيناً في الحياة ، ولا يلبث أن يجد نفسه مضطراً إلى إعطاء المفهوم معنى ميتافيزيقياً ، أي اعتبار المجتمع أو التاريخ أو الوضع الإنساني من نوع معين ينفتح للمفهوم الذي يقول به . وأخيراً ، وبما أن طبيعة الإنسان كما نراها في وضعها الإنساني تفرض الميتافيزيقى ، كما يكشف التاريخ ، لأجل اطمئنانها الفكري الذاتي ، فليس من مفكر كبير أو ايدولوجية صحيحة تستطيع أن تتجنب القضايا النهائية الكبرى ، ومعالجة هذه القضايا تعني دائماً موقفاً ميتافيزيقياً . ان الميتافيزيقى هو دراسة الواقع ككل ، وكل ايدولوجية صحيحة أو فكر خلاق يحاول أن يعالج الواقع ذلك ككل .

إن وقائع الاجتماع والتاريخ هي وقائع انسانية اجتماعية نعانها ؛ فهي ليست وقائع زمانية مكانية محضة . كل علاقة فيها تتخذ أشكالاً عديدة ، من مودة أو حقد ، لا مبالاة أو عطف ، تحبذ أو استنكار الخ ... لهذا ، تحتاج العلاقات إلى مفاهيم إضافية إلى جانب مفاهيم الفيزياء والبيولوجيا ، وهي مفاهيم سياسية ، اقتصادية ، أخلاقية دينية الخ ... لا يتحرك الانسان في الزمان والمكان ، بل بشكل معين ، فيعبد ويفكر ، ويفضل ، ويقترح ، ويحارب ، ويتمرد ، ويقتل ، ويشور الخ ... لذا ، رأى جاسبرز في كلامه عن الفلسفة الحديثة بأنها تحاول أن تعطي شكلاً علمياً لشيء لا يمكن أن يكون موضوعاً علمياً . وجد كُنت ، بعد أن دلل بأن الميتافيزيقى مستحيل كعلم ، أن لا مناص من الاعتراف بأنه قوة لا تدمر ، وميل فكري في الانسان ، وأن فلسفته تكون غير كاملة إن لم يقل عنه شيئاً ايجابياً . لقد أنكر الميتافيزيقى التقليدي ولكنه أقام فلسفته على ميتافيزيقى تصاعدية الذات اللازمية .

تبدأ الفلسفة الحديثة بديكارت ، ولكن عند ديكارت نرى أن الحقيقة الوحيدة هي وجود الذات وأفكارها ، أما العالم الخارجي فيشتق من هذه الذات . انتقل هذا الموقف الى باركلي وكنت وفخته وغيرهم حيث جسّد الحقيقة الأولى والنهائية في الذات ، وأن كل شيء آخر هو تعبير عنها .

يتضح من هنا أن الفلسفة الحديثة بدأت من قاعدة ميتافيزيقية صريحة على الرغم من خروجها على الميتافيزيق التقليدي .

لم يكن الاعتراف بهذا الشوق الى حقيقة ميتافيزيقية من نصيب « المؤمنين » فقط ، بل اعترف به أيضاً كثيرون من ذوي المفهوم المادي الاحادي . فراسل مثلاً رأى أن التفتيش عن شيء ثابت لا يتغير يشكل أعرق الفرائز التي تقود الناس إلى الفلسفة ، وتستحق دون شك من محبة الانسان لبيته وشوقه إلى ملجأ من الخطر ؛ ثم يعطف على ذلك فيقول بأننا نجد لذلك أنها تتخذ أكثر الأشكال حماسة عند هؤلاء الذين يتعرضون أكثر من غيرهم للكوارث والأزمات .

الانسان كائن ميتافيزيقي ، إن لم يكن في طبيعته ، فعلى الأقل بسبب الديالكتيك الذي يسود علاقته مع الوضع الانساني . تفرض عليه طبيعة هذا الوضع بما فيه من متناقضات وقضايا وأسرار موقفاً ميتافيزيقياً . ليس باستطاعة الانسان نفسه أن يعيش في فراغ روحي ، وتقديس وعبادة حقيقة عليا ثابتة ، تشمل التاريخ والوضع الانساني ، خاصة لا يمكن تجريد الانسان منها . الانسان كائن لا يستطيع أن يحيا بدون تجاوب مع حقيقة تعلمه وتسود وضعه ، وحقيقة من هذا النوع تصنع فكرة الانسان ذاتها . وهكذا ، عندما يزول الله كشكل لتلك الحقيقة ، فإن الانسان لا يلبث أن يجد شكلاً آخر لها . يرى بارديايف أن العدمية نفسها موقف ميتافيزيقي . فنحن إن نظرنا إليها نظرة ضيقة كانت حركة سلبية تامة تنكر كل شيء وتلقي كل شيء ؛ ولكنها من ناحية أخرى ، تحاول أن ترفع بعض القيم النسبية إلى مرتبة المطلق ، وأن تؤله شيئاً آخر . أما برينتون فيرى أن الناس جميعهم ميتافيزيقيون ، لأنهم كلهم يتشوقون الى وضع أنفسهم في سيستام ، في كون ، في حركة تملو ، على الأقل ، فوق علاقات الفرد اليومية المباشرة بينه وبين وسطه ، فيولد أي نقص في هذا الشوق أو كبت له ، عند جميع الناس ، قلقاً ميتافيزيقياً .

فلولا الخاصة الميتافيزيقية التي تعني تجاوز المظاهر والأحداث في

أشكالها الفردية الخارجية ، وفي تغييرها وتحولها ، ومحاولة الكشف عن مبادئ أو حقائق ثابتة تكن وراءها تفسرها في تعددها ، وفي تغييرها ، ككل ، لما كان بإمكان الوضع الانساني أن يتحقق للإنسان . فعندما نقول مثلاً عن حيوان ما إنه بقرة ، نعني ولا شك أن هذا الحيوان يتصف بشيء آخر لا تتصف به البقرة بمفردها ، وهو مشاركتها في طبيعة عامة تشارك فيها الأبقار كلها . الطبيعة تلك ليست هذه أو تلك البقرة ، بل صفة عامة تنطبق على جميع ما يوجد ، وما وُجد ، وما سوف يوجد من أبقار في العالم . وهي لا تولد أو تموت عند ولادة أو موت أية بقرة ، وهي غير محدودة بأية حدود زمانية أو مكانية ، بل تتجاوز الحدود بثبات دائم لا يداخله التغير ابداً . تستحيل الحياة الانسانية في معناها الانساني الاصيل دون الرجوع الى معاني من هذا النوع ودون استخدامها . ان اللغة ، والعلم ، والفلسفة والفن ، وكل ناحية من النواحي الفكرية العلمية التي تميز وضع الانسان تستحيل بدون الخاصة الأولى في الانسان او الوضع الانساني ، ألا وهي الرجوع الى مجردات تتجاوز حدود الزمان والمكان ، والتعدد والتغير في الزمان والمكان . المضمون الميتافيزيقي في الايدولوجية الانقلابية هو في الواقع عبارة عن امتداد تلك الخاصة اليها .

المضمون الميتافيزيقي هو ما ينطوي عليه شيء من الاشياء في طبيعته المحضة . انه ذلك العنصر من الصفات والخصائص التي لا يستطيع الشيء ان يخسرهما دون ان يخسر طبيعته ذاتها . ان الايدولوجية هي قبل كل شيء مفهوم ثابت في الحياة تدور حوله وتعتبر عنه ، وبذلك تمثل موقفاً ميتافيزيقياً معيناً لا يصح الوضع الانساني بدونيه .

*

لم ينج العلم ذاقه من ذاك الشوق الى الثابت والخالد الذي لا يتغير ، فحاول ، كالفلسفة ، ان يحدد ، على طريقته الخاصة ، العنصر الذي يحقق نجاحه من التغير

الدائم . ففي ابتداء الأمر ، وجد العلم ان العنصر الثابت في المظاهر المتحولة يقوم في الذرة التي تستحيل على التدمير او التحويل ، وان كل ما يحدث من تغير في العالم الطبيعي هو عبارة عن ترتيب معين او ترتيب آخر جديد للذرات او لعناصر ثابتة لا تتغير . ولكن تبين فيما بعد بأن تلك الذرات ذاتها تتغير ويمكن تحليلها ، وبذلك قضي على النظرية تماماً . ولكن علماء الطبيعة أحلوا محل الذرات وحدات أصغر هي الالكترونات والبروتونات التي تتكون الذرات ذاتها منها ، ورأوا أنها تستحيل على الهدم والتحول ؛ ولكن العلماء أيضاً ما لبثوا ان اكتشفوا بأن الالكترونات والبروتونات يمكن ان تنفجر تاركة وراءها ليس مادة جديدة بل موجة من الطاقة تنتشر في الكون بسرعة الضوء . هكذا حلت الطاقة كمصدر نهائي محل ما سبقها ، وان كانت غير مادية بل صفة من صفات الحركة الطبيعية .

يعتبر العلم ان العالم الذي نكشف عنه بمحاسنا ، عالم الألوان والاصوات والاشياء كالاشجار والازهار الخ ... عالم ذو مظهر خداع ، لأن العالم الحقيقي يختلف عنه كل الاختلاف . فالألوان والاصوات ليست في الواقع صفات للاشياء بل موجات في الاثير . ثم ان غاية العلم الاولى هي الكشف عن القوانين والسنن الثابتة العامة الكامنة وراء المظاهر المتغيرة المتحولة التي تسودها ، وبذلك يكون ذا طبيعة ميتافيزيقية محضة .

ليس هدف العلم ذاته معرفة الافراد ، فرداً فرداً ، بل الانواع ؛ ليس كيت وكيت من الطير ، وليس دعد او عمرو ، بل العصفور والانسان . ولكننا لا نلجئ في عالم تجاربنا سوى الافراد ، العصافير ، الورود ، وكل منها يختص بأشياء تميزه عن الآخرين الذين يشاركون في النوع ذاته . اننا في هذا العالم الحسي التجريبي نفقش عبثاً عن الرجل ، المرأة ، الوردة ، الانسان الخ ... تبعاً لوصف البيولوجيا او علم النبات . ان العلم ، كي يتمكن من تحقيق ذاته والقيام بتجاربه ، مضطر للرجوع الى نماذج عامة أو مجردات لا وجود لها في الواقع . ف وراء الكائنات الفردية تكن دائماً صورة مجردة نرجع اليها

كجواهر لها، كحقيقة تقوم فيها وتعتبر عنها. هذا لا يعني أن النازج أو المجرّدات موجودة فعلياً في مكان ما على طريقة أفلاطون ، ولكنها فرضيات لا مفر من الرجوع اليها والاعتماد عليها في نشاطنا الفكري والعلمي ، وبدونها يستحيل النشاط . الخط المستقيم ، أو الدائرة ، أو المثلث أمور لا توجد بشكل كامل في أي مكان في العالم . انها مجردات موجودة في الفكر فقط ، ولكنها لا تعود الى طبيعة الفكر فتكوّن جزءاً من تركيبه ، كما يقول كنت ، بل الى المظاهر الفردية العديدة التي تمثلها في العالم .

قد تختلف فرضيات العلم عن فرضيات الميتافيزيق لأنها تخضع للتحقيق والتمحيص بشكل غير مباشر ، بينما قيمة الثانية تأتي فقط من الوحدة والانسجام اللذين بإمكانها أن تولدهما في فكرنا وفي حياتنا . غير أن العلم الحديث لم يكن في الواقع نتيجة طريقة استقرائية أو تجريبية محضة تبرز في وقائع التجربة ، كما تصور باكون وذوو المذهب الوضعي . فالمنهجية الاستقرائية التجريبية ذاتها تنشأ ، كما يصفها هوبس ، على ميتافيزيق خاص بها ، وإمكان العلم ذاته يعتمد على عقلانية الكون النهائية . تجدد العلوم الطبيعية قوتها برجوعها الى هذا الأساس الميتافيزيقي ، وهو الإيمان بأن هناك نظاماً ، وثباتاً ، وانسجاماً ، وانتظماً في المظاهر الطبيعية ، مما جعل كثيرين ، كنيكول ما يرون أن التغيير في الموقف العلمي هو نتيجة تغيير في الموقف الميتافيزيقي .

يتميز الوضع الانساني بنقص أصيل ، وهو يفتح دائماً ، بسبب ذلك ، للميتافيزيق . فالميتافيزيق يرافق ، بشكل أو بآخر ، وضع الانسان باستمرار ، لأن دوره يبرز في تقطيع النقص ذلك وإعطاء الوضع تكامله ، فيبدو كشيء طبيعي وانساني . كان شارل بيغي يعني ذلك تماماً عندما كتب بأن لكل ميتافيزيقه الخاص ، عميقاً كان أو سطحيّاً ، قوياً أو ضعيفاً ، صالحاً أو فاسداً ، جاقاً أو مصقولاً ، وبأن ليس هناك ما هو أكثر انتشاراً من الميتافيزيق .

كتب هنري بوانسكاره ، الفيلسوف العلمي الفرنسي الشهير ، مرة ، عن المنهجية العلمية وفرضياتها بأن التصميم بالخضوع للاختبار غير كاف ، إذ لا تزال هناك فرضيات خطيرة ، منها ، أولاً وقبل كل شيء ، تلك التي تتأثر بها بشكل ضمني لاواع . فما اننا نعتبر عنها دون أن نعرف ذلك نمسي عاجزون عن اطراحها .

المتافيزيق في تحديد ، هايدجار ، هو استفهام يبدو وراء الأشياء والوقائع القائمة للكشف عنها في حقيقتها الكاملة . فبدون الرجوع الى ما وراء المظاهر والوقائع والأشياء الخارجية للكشف عن حقيقتها ، يستحيل العلم ، وتصبح المعرفة قضية احصائية محضة ، وتجميعاً وضعياً وترتيباً آلياً للوقائع .

كانت المجردات أو القوانين أو النماذج العامة التي ينشأ العلم فيها تسود أيضاً الفلسفة في جميع اشكالها الاساسية ، حتى القرن التاسع عشر . فمن فلاسفة اليونان ، الى فلاسفة ومفكري المسيحية ، الى فلاسفة النهضة ، الى فلاسفة العقلانية ، والمثالية ، واللاأدرية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر نراهم قد أقروا جميعاً بوجود نموذج انساني عام اعتبروا انه من واجب الانسان أن يحاول تقليده . كانت الوجودية ، وخصوصاً في يد سارتر ، الفلسفة الوحيدة المنظمة التي نقضت امكان نموذج انساني من هذا النوع . ولكن الوجودية لم تستطع أن تهرب من حقيقة نهائية ترجع اليها وتقيس بها سلوك الانسان وقيمه والوضع الانساني ذاته . فالحرية أصبحت الخير المطلق وأساس الاخلاقية الجديدة التي نادت بها الوجودية .

تحتوي كتب اميل مايرسون ، بالارجح ، على اهم عرض للمتناقضات التي تنطوي عليها التفاسير التي يقدمها العلم حول الطبيعة . نجد من بينها طبيعة العلم الميتافيزيقية . فالمؤلف ينظر الى العلم كاستمرار للفلسفة اليونانية في محاولتها الكشف ، عما يمكن وراء حركة المادة وتعدددها المذهل ، من عناصر ثابتة أو جوهر

يستطيع الانسان ، بالاعتماد عليه ، ان يميز بين الجوهر والعرض . لقد وجد ان جميع النظريات العلمية الكبيرة تتجه نحو القصد ذاته ، أو تحاول كلها ان تدل على شيء ثابت لا يتغير ينشأ الجوهر النهائي للواقع فيه . يجد العالم نفسه ، بسبب هذا القصد ، مضطراً لأن يلغي التغير . حاول جايمس باستمرار ان يبين بأن جميع الافتراضات العلمية هي افتراضات عملية ، وبأن العلماء يؤمنون بافتراضاتهم لأنها عملية فقط ، ولأنها تساعد في تجاربهم وفي التحكم بالعناصر المادية . لقد كان يقول بأنه ليس من احد رأى الذرة ، ومن الممكن ان لا يراها أحد ابداً ، ولكننا نؤمن بحقيقتها ، لأن النظرية الذرية تساعد في تشكيل عدة مركبات كيميائية .

انه من الممكن القول ، بكل موضوعية علمية ، بأن العلم التجريبي كله يقوم في افتراضات فلسفية . هناك بعض المفكرين أخذوا ، كبورت ، يكتبون عن أسس العلم الميتافيزيقية . وجب دائماً على العلم ، كي ينشأ ، أن يفترض ، على الأقل ، بأن العالم يشكل وحدة منسجمة متجانسة ؛ وبأن القوانين التي يكشف عنها تعكس هذه الوحدة وحقيقتها . يستطيع العلم الذي ينطلق من تعدد الأشياء والوقائع اللانهائي ، ان يعيدها جميعها الى وحدة عامة ، لأنه يضحى ، في الواقع ، بجميع المظاهر التي تخرج عن نطاقه .

العلم هو أيضاً نوع من الميتافيزيقى ، أو حق الدين ، في ولائه وإخلاصه للحقيقة ، دون اي اعتبار للظروف التي يبرز فيها . فرجل العلم يؤمن ان الحقيقة أصلح للانسان من الخطأ ، وإن كانت مؤلة مثيرة ، وهو يقف بحياته ونفسه على خدمة العلم ، كما ان رجل الدين المؤمن يمنع ذاته لمعتقد . انه رجل يكرس جهده ووقته ، مشاعره وعواطفه كي يخدم قصده . لم يقتصر الاستشهاد على الدين والمواقف الدينية فقط ، فالعلم ليس فقيراً بالشهداء ، واستشهادهم لا يقل أصالة عن استشهاد أبطال الدين .

*

تلك الخاصة تعمد ذاتها دائماً في موقف انقلابي العصر الحديث الذين لم ينتقوا المعائد التقليدية فقط، من ميتافيزيقية ودينية وسياسية ، بل رفضوا ايضاً ان يقبلوا بأي سيستم جديد يحمل محلها . ثار بالينسكي مثلاً ، وهو من اكبر الانقلابيين الروس في القرن التاسع عشر ، ضد العام ، والشامل ، والكلي من اي نوع ، كالله ، والعقل ، والروح ، الخ ... لأن حقيقة من هذا النوع تستبد بالفرد . ولكن الثورة ضد العام والكلي ، في سبيل الفرد ، اصبحت كفاحاً في سبيل حقيقة عامة كلية جديدة هي الإنسانية التي كانت ، كمنطلق كلي جديد ، موضوع إيمان لكثيرين من الانقلابيين في القرن التاسع عشر . رسم باترسفسكي وهو انقلابي روسي آخر ، صورة واضحة عن ذلك عندما قال : « لقد عجزت عن الكشف عن اي شيء ذي قيمة يكسب ولائي في النساء والرجال ، ولهذا فقد انجذبت الى الإنسانية لأكرس لها خدمتي وذاتي » . نجد هنا مثلاً بليغاً عن الموقف الانقلابي الحديث ، الذي مهما بالغ في نقضه لكل نوع من انواع الحقائق الثابتة التي تتجاوز الفرد ، فإنه يرى ذاته منساقاً دون وعي الى مضمون ميتافيزيقي من نوع جديد .

انكر ماكس شتارنر الله والميتافيزيق وكل فكرة أو مذهب ينشأ خارج الفرد وحقيقته . ولكن شتارنر أضفى على « الأنا » المادية الفردية جميع ما يميز الله او الانسان كفكرة مجردة . انه تمرد على فكرة الله ، ذكرة الإنسانية ، فكرة النظام ، فكرة الحقيقة ، وما هناك من افكار عامة مجردة ، ولكن « الأنا » الفردية الانانية التي يعلنها لا تسلك نهائياً بشكل يختلف عن سلوك الله والانسانية .

كان سوريل من أكثر الفلاسفة الاجتماعيين الانقلابيين تحليلاً لحركة المجتمع ، ولكنه لم ينج من التهمة الميتافيزيقية . اطلق جوريس عليه مثلاً لقب « ميتافيزيقي النقاية » ، لأنه رفض ان يرسم صورة معينة عن المجتمع المقبل او حتى الإفصاح عن الوسائل التي يمكن أن تقود الى المجتمع ذاك .

تجاهل فرويد الفلسفة ، ونقض الميتافيزيق نقضاً تاماً ، ودعا الى إلغاء فكرة الله وتحرير الانسان منها ، ولكن مفهومه عن الغريزة الجنسية أكسبها خاصة المطلق فأصبحت كالله تسود كل شيء وتحدده . تعني عقدة أوديب في الفرويدية وفي السيكيوأنليز (التحليل النفسي) أساس كل ثقافة ، وتسود جميع المظاهر الثقافية الاجتماعية . انها تشكل ايضاً قوة تصاعدية لأنها تتقدم زمانياً على جميع هذه المظاهر .

لم يكن هذا الواقع الميتافيزيقي الذي انطوت عليه انقلابتهم واضحاً لكثيرين منهم ، فلم يدر بخلدكم أنهم ، بعد ان ثاروا ضد جميع الاشكال الميتافيزيقية التي أخضعت الناس وسادتهم في الماضي ، قد رجعوا فقادوا الفرد الى شكل منها .

قد يرجع الميتافيزيق الى طبيعة الأشياء النهائية ، وفي هذا المعنى تلتقي المادية بالمثالية لان كلاهما محاولة في الاتجاه ذاته . ولكنها قد ترجع الى اشياء تتجاوز نطاق التجربة الانسانية ولا يمكن التحقق منها او التحقق من علاقتها بالتجربة . هذا الميتافيزيق ، هو ذاته الذي ساد في الماضي ، وهو الذي يسود العصر الحديث . يتخذ فلاسفة العصر الحديث أشكالاً ومواقف مختلفة متناقضة ، ولكن ، ان نحن نظرنا الى ما وراء المظاهر الخارجية نرى ان هناك موقفاً فلسفياً واحداً يخترق الفكر ، ألا هو نظرة طبيعية الى الحياة . يعمل الفكر ذاك ، وان كان مرتبطاً بالملم محدوداً بالتاريخ والمجتمع ، على صعيد ميتافيزيقي . يشكل موقف المجتمع البورجوازي او المجتمع الشيوعي مثلاً نقضاً للميتافيزيق ، ولكنه يكون موقفاً ميتافيزيقياً لانه يقوم على الايمان باكتفاء ذاتي يسود العالم واشكاله .

ان المضامين الميتافيزيقية التي ينطوي عليها فكر علماء الطبيعة ليست أحسن أو أكثر علمية ، لأنها موجودة بشكل لاواعٍ او غير انتقادي . انهم

مثل غيرهم يلتقطون مفاهيمهم الميتافيزيقية مع اللغة التي يتعلمونها ومع طرق التفكير السائدة في أي دور او مجتمع .

يذهب كروشه الى أبعد من ذلك فيكتب بأن التقدم ، الحرية ، الاقتصاد ، التكنولوجيا ، العلم ، كلها أساطير طالما اننا ننظر اليها كقوى خارجة عن الوقائع . إنها أساطير لا تقتل في ذلك عن اسطورية الله ، الشيطان ، مارس ، فينوس ، يهوه ، بعل ، أو أي شكل إلهي آخر اكثر بدائية .

كانت الايديولوجيات الانقلابية والمواقف الفلسفية الاجتماعية الحديثة تاريخية تطورية ترجع الى التاريخ والمجتمع ، ولكن رجوعها هذا قادها الى ميتافيزيق جديد . يصف ماكس استان هذ الميتافيزيق بتشبيهه بسلّم آلي كهربائي . فالإنسان يستطيع أن يتعاون بالصعود معه او يستطيع ان يعترض عبثاً على حركته . يسير السلم دائماً وبشكل حتمي في الاتجاه المعين له . يلتقي ماركس وهيجل ، حسب تعبير انتلي ، هنا ، في ميتافيزيق السلم الآلي الكهربائي . ان ما ينقضانه هو ميتافيزيق الافلاطونيين والمسيحيين ، من جهة ، والإرادة الحرة في فلسفات كالبراجماتيسم من جهة أخرى ؛ ولكن لكل منهما ميتافيزيقه الخاص . يصف نيتشه فكرة الإله التطوري في الهيكلية كتصور اسطوري للحركة التاريخية . فعندما يكون العقل الفلسفي دينياً الى درجة يحاول فيها التوصل الى احد الآلهة ، وتاريخياً الى درجة يفرض فيها فلسفة تطورية ، تكون النتيجة الطبيعية للماركسية أو الهيكلية .

قد تكون فلسفة التحول المستمر الذي قال بها هرقليطس منذ الفين وخمسةائة عام موضوعية ، ولكنها ، دون شك ، مؤلمة ، وخصوصاً عندما نرى ان العلم عاجز عن نقضها . كان المفكر الفلسفي يحاول دائماً ، ومنذ ذلك التاريخ ، ان يحتمل على هذه الفلسفة وان يتجاوزها . سمح هرقليطس لنفسه ،

على الرغم من فلسفته التي تدور حول التحول الدائم المستمر في جميع الاشياء ، بشيء ثابت خالد لا يتحول ، وهو النار . كان الانسان ، عن طريق فلسفاته ومواقفه العقائدية المختلفة ، يحاول دون كلل او ملل ، التوصل الى الثابت المستقر الذي لا يخضع لمنطق الزمان وشمريته . يرى راسل ان هذه المحاولات ابتدأت منذ الفين وخمسمائة عام ايضاً مع بارمنيدس . فالفلسفة منذ ذلك التاريخ ، وإن لم تقبل من هذا الأخير الرأي القائل باستحالة أي تغيير ، فانها قبلت منه ، على الاقل ، استحالة هدم الجوهر ، أي العنصر الثابت في مجموعة متعددة من الخصائص والصفات .

منذ هذه المحاولة الاولى ، محاولة هرقليطس ، في التأكيد على عنصر التحول او الصيرورة الدائمة ، الى المحاولات الحديثة العديدة كمحاولة هسرل في نقض الميتافيزيقى، نرى في الوقت ذاته محاولات مستمرة تريد ان تكشف ، من وراء التغير والصيرورة ، بعض العناصر او الحقائق او القوانين الثابتة التي يمكن ان تفسرهما بدون ان تتأثر بهما . الفلسفة الظاهرية هي من أشد انواع النقض للميتافيزيقى ، ولكن ماذا كانت النتيجة ؟ .. فبدلاً من جوهر فرد عام ، أو حقيقة واحدة كلية تشمل كل شيء ، لم تفعل ، في الواقع ، سوى تجزيء الجوهر الواحد الى عدد كبير ، فجعلت عالم المظاهر والاشياء مناطق عديدة كما يظهر وأرادت الكشف عن الجوهر السائد وراء كل منها . الظاهرية هي جهسد في الوصول الى الشيء في ذاته ، والكشف ، بالاعتماد على نوع من الحدس ، عن جوهر هذا الشيء ، وذلك بإزالة جميع ما تراكم فوقه من طبقات تاريخية ثقافية . يصف هسرل الفلسفة الظاهرية ، ولكن لا يلبث ان يقول ، في تفسيره لتحديده ، بأنها يجب ان تبرز كعلم للجوهر ، كعلم قبلي . من هنا يقوم طموحه الى بناء « علم - فلسفة » .

كان النقض الذي كتبه كونت للميتافيزيقى من اهم المحاولات الحديثة التي عملت على تحرير الفكر من المواقف الميتافيزيقية ، ولكنه هو الآخر قدم

فكرأ ينطوي على عنصر او مضمون ميتافيزيقي . لقد انكر كل فكرة وكل مذهب مطلق ، انكر امكان اية معرفة لطبيعة الاشياء ، لجوهرها ، ولماقصدها ، وقال بضرورة الاكتفاء بالدراسة العلمية والكشف عن قوانين المظاهر فقط ، اي العلاقات الثابتة بينها . لقد حدد روح المذهب الوضعي الذي نادى به بأنه يعني دراسة السنن العامة الثابتة التي تسود المظاهر الاجتماعية التاريخية بدلاً من دراسة العلل المزعومة . ولكن كونت وجد ان الدور الرضعي لا يفرض فقط ظهور علم جديد هو السوسولوجيا ، بل يفرض نشوء دين جديد ، هو دين الانسانية . كان هدفه اشادة النسبي في كل مكان ، بدلاً من المطلق ، ولكنه تحول سريعاً أمام منطق الاحداث والواقع الى تأليه النسبي والانتهاه في ديانة جديدة شاملة عامة ، ولكن بدون إله . عبر عنها بقوله : « اطرخوا الله جانباً باسم الدين » ، اي دين الانسانية الجديد . الدين الجديد ذاك الذي أراد ابراهه يشبه في تركيبه تركيب الدين المسيحي . ففيه ، نجد أولاً الثالوث المقدس الذي يتألف من الكائن الاكبر او الانسانية ، من الطوطم الاكبر او الارض ، ومن الوسط الاكبر او المكان ؛ هذا بالاضافة الى روزنامة جديدة ، وطقوس ونظم عديدة يصبح فيها كونت نفسه البابا الجديد الذي يتخذ كاتدرائية نوتردام متبراً لتبشيره بالدين الجديد . تتميز الوضعية التي نادى بها في رفض الميتافيزيق بمضمون ميتافيزيقي جديد ، وهو القوانين العامة التي تسود التاريخ والتي لا مكان فيها للفرد ولل فردية .

يؤكد اصحاب المذهب الوضعي دائماً ، من كونت وهيوم وفاهينجر ، الى شليك وايار وكارتاب ، ان التحديدات او العبارات ذات الطابع الميتافيزيقي هي دون معنى . ولكن الموقف ذاته هو موقف ميتافيزيقي . فإن نحن حددناه بأنه يرجع في تفسير مظاهر المجتمع او التاريخ او الطبيعة الى حقيقة نهائية مستورة لا تمكن ملاحظتها وراء المظاهر ذاتها ، فان الوضعيين لا يؤلفون ، ولا شك ، موقفاً ميتافيزيقياً جديداً . ولكن الخاصة الأساسية في المواقف الميتافيزيقية ليست ، في الواقع ، الحقائق التي تكن مستقلة مستورة

وراء المظاهر ، بل في علاقة الحقائق ذاتها مع المظاهر ، أو في الدور الذي تلعبه تجاه المظاهر . قيمتها ليست في ذاتها ، بل في أنها مجموعة من المبادئ والفرضيات الأساسية التي تفسر المظاهر وتضبطها ، تترجمها وتعطيها وحدة ومعنى . أنها ، بكلمة أخرى ، تلك التي لا تحتاج ان تتجاوزها الى مبادئ وفرضيات أخرى في تفسير مظاهر الاجتماع والتاريخ . فإن تكون موجودة وجوداً مستقلاً في شكل حقائق منفصلة عن مظاهر التاريخ والاجتماع التي تعبر عنها أو تعبر فيها عن ذاتها ، كما نرى في الميتافيزيق التقليدية ، أو ان لا يكون لها اي وجود سوى ذلك الوجود الذي يجعلها جزءاً من المظاهر أو خاصتها الأساسية ، كما نرى في الفكر الفلسفي الحديث ، فمسألة فلسفية لا تمهد من الدور المعطى لها ، وهو تنظيم تلك المظاهر وسيادتها . بهذا المعنى ، تكون الفلسفة الوضعية في شئ اشكالها ، موقفاً ميتافيزيقياً لأنها تقدم مفهوماً كلياً في طبيعة التاريخ والمجتمع والطبيعة . ففيها جميعاً نجد مبدأ أساسياً يسودها ، وهو ان الطبيعة والمجتمع أو التاريخ ليست سوى مجاز من الاحداث المتتابعة دون قصد أو معنى عام ؛ وهذا يعني ترجمة أساسية وتفسيراً نهائياً لطبيعة الاحداث التي يتكوّن منها المجتمع أو التاريخ . ليست المسألة هنا مسألة خطأ أو صحة الوضعية ، بل كيف ان الوضعية تعطي مفهوماً عن طبيعة المجتمع والتاريخ عن طريق إعطائها مفهوماً عاماً عن الوقائع والاحداث التي يتشكلان منها .

*

كانت اولى الثورات الفلسفية والسياسية المنظمة ضد المواقف الميتافيزيقية التقليدية ، عقلانية القرن الثامن عشر وما جاء في ذيلها من ايدولوجية وثورات ليبرالية . ولكننا هنا ايضاً نرى ، على الرغم من المظاهر ، موقفاً ميتافيزيقياً واضحاً . فالفلاسفة والمفكرون الذين حققوا ذلك كانوا لا يكتفون عن التردد بأن جميع الناس يولدون وبقون افراداً متساوين في الحقوق . القانون تعبير عن الارادة العامة ، والارادة العامة عاقلة وعادلة دائماً ، والطبيعة وضعت في في قلب كل انسان مبادئ خالدة يجب العمل بوحسبها . ركّز بورك هجومه على المفكرين الثوريين آنذاك ، على هذه الناحية ،

وحاول ان يبين بأنهم مدفوعون بنظريات ميتافيزيقية بدلاً من الاهتمام بإحلال
اصلاحات حسية واقعية . وبانتام ايضاً ، انتقد ، على الرغم من ثوريتيه ،
فكرة الحقوق الطبيعية التي جاؤوا بها بسبب طابعها الميتافيزيقي . قالت
الايدولوجية التي نشأت من هذه العقلانية إن الواقعية او الموضوعية تبرز في
المجردات العامة فقط ، ولم ترَ في نطاق الواقع شيئاً سوى تعبير فردي عن
العام والمجرد . كانت المجردات التي توصلوا اليها في سعيهم وراء « النموذج
الحالد للنظام الأكل » تسود الكائنات الانسانية الحسية الفردية وتطلب من
كل منها ، حسب تعبير سوريل ، تضعية دائمة بالدم والحرية . يجب على الفرد
ان يطمئن الى نشاطه العقلي وحركته الفكرية بسبب صفة الشمول التي تميز
العقل . فالعقل واحد عند جميع الناس ، ذو طبيعة واحدة في جميع الأزمنة
والأمكنة لا يتغير ولا ينطوي على أية فروق ، يعني معرفة بضغ حقائق
بديهية بسيطة قائمة في ذاتها ، وهو واحد عند جميع الناس ، يملكه الناس
بالتساوي ، ولهذا يجب ان يكون دليل الحياة .

كان المبدأ القائل مثلاً باعطاء فرص متساوية للجميع قفتح أمامهم جميع
الابواب ، مجرداً كغيره من المجردات ، يعني في الواقع ، بأن الفرد يستطيع ،
بشكل فردي مستقل ، ان يبني حياة جديدة خاصة به دون اي اعتبار لقوى
التاريخ والاجتماع التي تحدد وتبلور الفردية من الخارج . ان هذا المبدأ يعني ،
كبدأ المساواة ، اشادة مجتمع بدائي من جديد ، اي مجتمع لاتاريخي تزول
ونمحي فيه جميع النظم والفروق التي تشوه صورة هذا الجوهر الانساني
الواحد ، لأن مجتمعاً كهذا يستطيع ان يوفر الحقوق المتساوية للجميع أو ان
ينطلق دائماً من نقطة واحدة متساوية .

تباين الأفكار التي بشر بها المفكرون والفلاسفة الذين ترجع اليهم الثورة
الفرنسية وتختلف الى حد قد يستحيل التفاوضها في مذهب اجتماعي
سياسي واحد منسجم . ولكن إن نحن أهملنا التفاصيل وركزنا الانتباه على
الأفكار الأساسية ، أو انتقلنا من الصعيد السياسي الى الصعيد الفلسفي المحض ،

لرأينا ان جميع هذه الأفكار والفلسفات المختلفة تنبع من مبدأ واحد ذي طبيعة مجردة تنفرع منه ، وأن مفكري وفلاسفة الثورة اعتبروا هذا المبدأ قاعدة انطلاق لتفكيرهم الفلسفي والسياسي ، ألا وهو ضرورة إلغاء النظم التقليدية التي تسود المجتمع واستبدالها بقواعد بسيطة بديهية تشتق من ممارسة العقل الانساني . ففكرة العقل الانساني الواحد كحقيقة اولى ، وكنقطة انطلاق ، كانت الفكرة التي كمنّت وراء جميع ما جاءت به الفلسفة في نطاق السياسة والاجتماع .

هذا ما جعل الكائن الانساني الفردي جزءاً من حقيقة عامة هي العقل . ولكن هذه الحقيقة المجردة كانت تطلب مثل مولوخ - أحد آلهة الكنعانيين الذين كانوا يضحون بأولادهم اكراماً له - تضحية الفرد على مذبح التجريد . حاولت هذه الفلسفة التي أظهرتها الايديولوجية الليبرالية جامدة أن تستبدل فكرة الله بالعقل ، ولكن العقل بقي مجرداً لا يقل تجريداً عن فكرة الله السابقة . كان ذلك ظاهراً واضحاً في مؤلفات فلاسفتها ، فتاين وجد أن التجريد الذي يملأ الواقع الحسي يسود فكر مونتكيو نفسه ، وهو تجريد عبر عن ذاته بوضوح في الثورة الفرنسية والثورات الليبرالية الديمقراطية الأخرى التي أهملت الواقع السائد اجمالاً تاماً وركزت اهتمامها على مفاهيم عامة مجردة تعالج الواقع باسمها وتحاول تغييره تغييراً تاماً عن طريقها . كانت الحرية التي دعت اليها مجرداً محضاً ومفهوماً أخلاقياً كالإرادة العامة التي نشأت عليها .

لهذا ، نجد اعتقاداً عاماً بأن ما لا يعرفه الناس كلهم هو شيء لا يحتاجه احد ، وان ما أسموه بالدين الطبيعي ينطوي ، حسب تعبير فولتير ، فقط على المبادئ الاخلاقية العامة المقبولة في جميع المجتمعات الانسانية . وصف سويفت هذا الموقف الميتافيزيقي المجرد ساخراً ، فقال بأثر أي افتراض لا يكون مفهوماً من أضعف العقول لا يشكل جزءاً من الدين الطبيعي . كان فلاسفة ومفكرو الايديولوجية الليبرالية الديمقراطية يفتشون في التاريخ عن « الطبيعة الانسانية »

كما هي في ذاتها ، فدرسوا التاريخ وهم يحاولون أن يستخرجوا منه تلك الأفكار ، والعادات ، والنظم التي تنتشر بشكل عام والتي ترافق دائما التجربة الانسانية ، لأنهم رأوا فيها تجسيدا للخصائص الثابتة العامة في الطبيعة الانسانية ، والتي يمكن الرجوع اليها والاعتماد عليها في بناء مجتمع عادل . كان على الفرد ، لذلك ، عندما يواجه أي مذهب أو عقيدة أو إنتاج فني الخ ... أن يحاول أولاً ان يرى ان كان هناك أي عنصر لا يمكن ادراكه بأي عقل عن طريق نور الطبيعة الصرف ، أو عن طريق التجارب الواحدة التي يشارك بها الناس كافة ؛ فإن وجد ان هناك عنصراً لا تتحقق فيه الصفة الشاملة تلك ، وجب ان بطرحه جانباً كعنصر ديني أو اخلاقي مزيف فاشل أو إنتاج فني أو فلسفي فاسد . لقد كانوا ، في الواقع ، يفتشون عن الانسان كنسنان ، في ذاته المجردة . ولكن الانسان ذاك ، كالانسان الاقتصادي أو الانسان العقلاني ، مفهوم ميتافيزيقي لأنه كائن غير موجود في حدود المكان والزمان ، والطريقة الوحيدة للوصول اليه تبرز في استخلاص تلك الميزات والخصائص التي يساهم فيها الناس جميعاً ، وفي جميع الأزمنة والأمكنة ، في الكشف عن جميع الافكار والعادات والنظم الواحدة التي نراها عند جميع الشعوب في كل زمان ، وفي استثناء أو شجب جميع الافكار والعادات والنظم والقيم الاخرى المحلية أو المؤقتة . ان ما ينتج عن ذلك يمثل الحقائق الواحدة المشتركة بين جميع المجتمعات ، أي الطبيعة الانسانية .

عندما أراد توماس باين ان يدافع عن مبدأ الحرية في دفاعه عن قضية الثورة الأميركية نقض اولئك المفكرين الذين يحاولون ان يبرهنوا على الحرية او على الحق فيها ، لان الحرية مستقلة عن اية ارادة او تفسير او تبرير ؛ فهي تجد بذورها في كل إنسان ، ناشئة في كل فرد ، وهي في طبيعة كل الناس ، ولا يمكن التنازل عنها . كان هذا المفهوم في الطبيعة الانسانية مفهوماً لا تاريخياً ، أحل فكرة التقدم التي استقاها من الطبيعة تلك مكان فكرة الله ، فجعلها تسحق هذه الفكرة على الأقل في ذهن الطلائع الثورية . فليس هناك ، في

الواقع ، من شيء ثابت لا يتغير سوى حقوق الانسان الأصلية التي لا يمكن التفريط بها .

كان هذا الموقف الميتافيزيقي من الاسباب الاولى التي قادت العقلانية والايديولوجية الليبرالية الى معارضة المسيحية لأن صفة الشمول تنقصها من ناحيتين : فهي ، أولاً ، تاريخية ، اي ان مبادئها لا يمكن ان تكون معروفة من الذين عاشوا قبل ظهورها ، او من الذين لم يعرفوا بوقائعها التاريخية ؛ وتعتبر ، ثانياً ، عن ذاتها في مذاهب معقدة وطقوس مليئة بالامرار والالغاز ، وبذلك لا تكون من ذلك النوع الذي يمكن لجميع الناس ، من بدائيين ومتحضرين ، من بسطاء ومثقفين ، ان يدركوها تلقائياً ويكشفوا عن حقيقتها دون عناء او جهد .

*

الى جانب العقل يقف مفهوم ميتافيزيقي آخر هو مفهوم الطبيعة التي أعطوها في الايديولوجية الليبرالية فضيلة اكبر من العقل وميزوها عنه ، لأن الطبيعة هي مصدر النور وضيامة العقل . انها حكمة ونبل فليُصنَع اليها الانسان إن اراد أن لا يخطئ . لأن الطاعة لقانونها العادل كافية . على الدين الجديد أن يكون ديناً طبيعياً ، وهو طبيعي لأنه امتداد للطبيعة فقط ، ولأنه يتبع الغريزة التي ترسخها الطبيعة فينا وتسمح لنا بالتمييز بين الحقيقي والفاقد ، بين الشر والخير ، ولأنه ، بدلاً من اعتبار حياتنا الفانية تجربة شريرة ، فانه يخضع لقانون الطبيعة التي تجعل من الحياة تجربة سعيدة .

هذا يعني ان العقلانية آمنت بوجود مبادئ عامة شاملة كلية ينشأ عليها الوضع الانساني ، وتفسره ، وتحقق في سلوك وعقل كل فرد . هنا ، نرى صورة واضحة بليغة عن الموقف الميتافيزيقي في جميع اتجاهات القرن الثامن عشر الاخلاقية ، في ما اسموه بالعقل والطبيعة . وصفه بعضهم بقوله ان مبادئه واضحة لدرجة يقدر بواسطتها اي رجل ، يستطيع قراءة أبسط العبارات ، ان يكشف عنها . هذا المفهوم ، مفهوم قانون العقل والطبيعة ، كان ينطوي على جاذبية ساحرة تفسر كل شيء . فوثيقة اعلان الاستقلال في الثورة الاميركية

تبرر الثورة والحقوق التي تدعو إليها باسمه ، ووثيقة اعلان حقوق الانسان التي كانت قاعدة الثورة الفرنسية ترسخ الحقوق التي تبشر بها في هذه الفكرة وتعلن « ان القصد من كل نظام سياسي هو الحفاظ على حقوق الانسان الطبيعية » .
يصف كارل باكر الوضع بقوله : « ان أقباع الفيزياء النيوتنية لم يرفضوا التعبد والصلاة ، ولكنهم أعطوا موضوعاً جديداً لعبادتهم وصلاتهم . فبعد ان رفضوا فكرة الله وشوهوا طبيعته ، ألهوا الطبيعة وقدموها مكانه » .

كان مونتسكيو يقف وحيداً بين هؤلاء الفلاسفة عندما استنتج في دراسته عن « روح القوانين » بأثر المبادئ العامة والثابتة في الطبيعة الانسانية ، المبادئ التي قال بها الفلاسفة هي في الواقع نسبية . هاجم فولتير وكوندورسه ، على الأخص ، بشدة لأنها رأيا ان فلسفته تركّز الحق على الوقائع او الواقع ، وتهتم بما هو كائن بدلاً من الاهتمام بما يجب ان يكون . هذه هي في الواقع مهمة المفكر الانقلابي الاول : ان يهتم بما يجب ان يكون . لهذا لم يكن مونتسكيو المفكر الذي بنى الثورة ، بل هم الآخرون من طراز فولتير وروسو وهولباخ .

هذه الخاصة تولّد في العقلانية وفي الايديولوجية الليبرالية التي تعتمدھا سذاجة فكرية بما تنطوي عليه من ايمان بقيادة المجتمع الى عهد جديد . ففي هكذا منطق نجد نقصاً كبيراً في تقدير الصعوبات الجمة والمشاكل الكبرى التي تعترض الطريق المؤدية الى هذا العهد . انهم آمنوا أن الاعتماد على العقل فقط قمين بتحقيق اهم التحولات الثورية للتقاليد القديمة دون اي خطر او مغامرة ، فوعدوا الانسان بأن قبوله للعقل يفصله تماماً من الخطيئة الماضية ويرفعه الى حياة جديدة . الايمان ذاك ميتافيزيقي ، متهور في ميتافيزيقته ؛ فقد كانوا مقتنعين كل الاقتناع بأن طريقهم طريق العقل الخالد ، طريق منطق شبه إلهي ، ووثقوا بأن استنتاجهم ينطوي على الدقة والثقة اللتين تميزان هندسة اقليدس .

لا تختلف المبادئ التي ينشأ عليها الدين المدني الذي أعلنه روسو عن المبادئ الخالدة التي لا تتغير والتي تشتق من طبيعة الانسان والأشياء ، ويمكن

البرهان عليها بدقة تامة كما لو كانت مبادئ هندسية .

« العقل والطبيعة هما الآلهة التي أؤمن بها » ، هكذا عبر دويار في جمعية العهد ، عن الانقلاب الفرنسي في تمرد الميتافيزيقي الذي أقام العقل مقام الله في سيادة المجتمع والفرد . سادت هذه الفكرة جميع حركات وفئات هذا الانقلاب . فعلى الرغم من فوضوية وبدائية الاضطرابات التي قامت بها بعض الجماعات الهائجة تحت إمرة قادة من أمثال فارله وجاك رُو ، وعلى الرغم من سطحية الاشتراكية التي نراها في منشورات من النوع الذي كان يكتبه دوليفيه ، لانج ، مومورو ، وآخرون ، فإن هذه الجماعات كانت تستوحي الآمال الكبرى التي ولدتها فكرة الحقوق الطبيعية .

عبرت العقلانية تلك عن ذاتها في الانقلاب الفرنسي وفي الابدولوجية التي كانت قاعدة لها عن طريق روسو . كان مبدأ روسو الاساسي مبدأ العقلانية الذي انشأ تناقضاً بين الطبيعة والتقليد فرأى ان الفرد الذي يسمح لمشاعره وعواطفه بأن تنقاد لدين او مذهب انساني ما يخسر طبيعته بطريقة تماثل سقوط الانسان في المسيحية . ما دعوته الشهيرة في الرجوع الى الطبيعة ، في الواقع ، سوى دعوة الى تحرير ذات الفرد من جميع ألوان الضبط والضغط الاصطناعية . ولكن روسو الذي دعا الى ذلك ورأى ان الانسان الانسان أو على الأقل ، الانسان الخلاق ، هو الذي لا يتطلع الى أي مذهب يقوم خارج ذاته فيقلده ، بل يرجع الى ذاته فيبلغ درجة واضحة من التعبير ، لا تتحقق لمن يخضع للتقليد ، هو الذي خلق مبدأ الارادة العامة التي تشكل ، في الواقع ، حقيقة تمسائل جميع الحقائق الميتافيزيقية في طبيعتها . الطبيعة الميتافيزيقية تلك سببت ، في رأي راسل ، امتداد واستمرار استخدام المجرّدات الميتافيزيقية بين فلاسفة ومفكرين الديمقراطية .

انطلت فلسفة روسو الثورية ، على ما أسماء بارادة الجميع ، وبالارادة العامة ؛ الاولى هي ارادة مجموع المواطنين بشكلهم الفردي الذري المحض ،

وترادف ما تعتبره الديمقراطية الحديثة بإرادة الشعب ؛ والثانية هي تلك الارادة العضوية العامة التي تتميز بوحدة في ذاتها تفصلها عن ارادة الافراد في مجموعهم . ان روسو لم يعلن اي قياس موضوعي لقياس النوعين ، او تعيين الحركه أو الحزب أو الفرد الذي يعبر عن الارادة العامة ، ارادة المجتمع ككل . فعدد الاصوات عاجز عن ذلك لأنه يدل على ارادة الجميع فقط ، ولهذا كان من الممكن للارادة العامة ان تتحول الى قاعدة نشأ عليها العهد اليمقوي الكلي .

هذه الارادة العامة هي ، في الواقع ، الطبيعة الانسانية الواحدة التي قالت بها العقلانية . انها مطلق ذو مضمون ميتافيزيقي ، وككل مطلق من هذا النوع ، نشأت كحقيقة نهائية تكمن وراء المظاهر ، يتم الكشف عنها عن طريق الادراك والوعي ، وذلك ممكن عندما تتحرر ذاتنا من جميع الميول والشهوات التي تميز كل فرد منها في فرديته الخاصة ، فلا يبقى سوى تلك المشاعر أو الارادة العامة التي يشارك بها كمواطن ؛ إذن فالارادة تتخذ صفة الكينونة ذاتها ، وهي ينبوع النهائي الذي ينبثق عنه المجتمع وجميع ما في المجتمع من مظاهر ونظم وقيم . لهذا ، نجد روسو يصفها بأوصاف المطلق الميتافيزيقية ، فيجعلها واحدة لا تتجزأ ، ومعصومة لا تخفى .

كانت عناصر فكرة العقد الاجتماعي التي كننت وراء الارادة العامة جميعها تصورات خيالية لا يبنى عليها أي برهان تاريخي . فقد كانت لاثريجية أو خارج التاريخ ، ولكنها استطاعت ان تسود العقل الحديث وان تولد فيه شتى الحركات الثورية . كانت فكرة ميتافيزيقية محضة ، ولكن ذلك لم يمنع اشتقاق فلسفات اجتماعية عديدة منها اعتمدت عليها كقاعدة تولد فيها معنى التجانس والوحدة . كان ذلك ممكناً لأنها نشأت ، ككل مضمون ميتافيزيقي في أية ايدولوجية انقلابية ، في ظروف وأوضاع تاريخية انتقالية قرأت فيها محرّجاً من متناقضاتها . عاشت هذه الفكرة قرناً عديدة قبل هوبز ولوك ومونتسكيو وروسو ، ولكنها بقيت فكرة تقتصر على بعض المفكرين والفلاسفة ،

ولكنها ، في المراحل الانتقالية التي ابتدأت في القرن السابع عشر ، استطاعت ان تتحول الى فلسفة اجتماعية متكاملة ، ومنها الى ايدولوجية انقلابية تفرعت عنها حركات ثورية عديدة . وجدت هذه الحركات في عناصر الفكرة عن الدولة والطبيعة الانسانية والملكية والعقل ما يتناسب مع القوى الاجتماعية التاريخية الجديدة التي تمثلها ، ويصلح في التعبير عنها فثبتها . ان هذه الصلة الحية بينها وبين هذه القوى هي التي أعطتها حق الحياة ، وليس عقلانيتها .

دلّت الايدولوجية الليبرالية ، في أشكالها المختلفة ، على أشياء كثيرة في الفرد الانساني ، ولكن هذا الفرد لم يكن نتيجة نمو تاريخي معين ، يتميز بعلاقات عائلية انسانية معينة ، ينشأ في مجتمع محدد يخضع لمادات وتقاليده أعطته صفته الخاصة ، او يتفاعل مع دور تاريخي اجتماعي يرتبط به مكانياً وزمانياً ، بل كان ، على العكس ، فرداً منعزلاً عن التاريخ ، مفصلاً عن الزمان والمكان ، وكأننا مزوراً مصطنعاً لا يرتبط بأي رباط صحيح مع الغير او الوضع الانساني .

كتب أكتون بأن الثورة الانكليزية أحلت حق ذوي الملكية الإلهي محلّ حق الملوك الإلهي ؛ وذكر داوسن ان انكلترا بقيت لمدة قرنين جنة ذوي الملكية ، ولكنها نسباً أن يضيفا بأن الايدولوجية الليبرالية الانقلابية أحلت ، قبل ذلك ، القوانين الطبيعية الاجتماعية الاقتصادية محلّ ارادة الله ، وأعطتها القدرة ذاتها وجعلت من انكلترا ، بالإضافة الى تحويلها لجنة يسكنها ذوي الملكية ، ميداناً حراً تعمل فيه القدرة الإلهية الجديدة ، قدرة القوانين الطبيعية التي حررت الله من عمله في التاريخ والمجتمع .

إن مبدأ الحقوق الطبيعية حول قضية الحسد من سلطة الدولة من صعيد الحقوق الدستورية الى صعيد الميتافيزيق او الحقوق الميتافيزيقية . فهي ذات طبيعة ميتافيزيقية لأنها لا تأتي عن تقليد اجتماعي ، ولا تمنح للفرد من الخارج ، وغير محدودة بزمان او مكان او اوضاع اجتماعية تاريخية . انها حقوق يولد الناس بها ومعها ، لا تقتصر على فئة دون اخرى ، بل تمتد الى جميع الناس

والأفراد بحكم طبيعتهم الانسانية الواحدة . فهي حقوق لا تتأثر بمولد او مرتبة اجتماعية او طور تاريخي .

تمسك بانتام والنفيمون الانكليز ، على الرغم من الموقف الفلسفي الذي نقض فكرة الحقوق الطبيعية ، بمبادئ لا تختلف في جوهرها عن تلك الحقوق . فقد افترضوا قَبَلِيًا أن الملكية الخاصة في الأرض والملكية الخاصة لرأس المال هما نظامان طبيعيان ، وأعطوها حياة جديدة بالقول بأن التقدم الاجتماعي ينتج عن ممارستها . فراء جميع نظرياتهم ومبادئهم وكتاباتهم يكن قبول الملكية والحرية الاقتصادية كحقوق مطلقة وقاعدة للتنظيم الاجتماعي لا يدخل اليها الشك .

ان النفعية محاولة أريد بها تطبيق مبادئ نيون على الصعيد الأخلاقي السياسي ، فابتدأت باستخدام عبارات الفيزياء في تحديد العلاقات والقوانين التي تسود هذا الصعيد . إن مبدأ السعادة العامة ، او المبدأ القائل بأكبر درجة من السعادة لأكبر عدد ممكن ، او المبدأ الذي نشأ عليه هذا المذهب ، مبدأ ميتافيزيقي لأن المقصود به ليس فقط ان يكشف عن طبيعة ومعنى الاجتماع والحركة الاجتماعية ، بل ان يكون مقياساً مطلقاً يُقاس به كل شيء ، صحته ومعناه . حاول بانتام ان يشرح بأن الانسانية تخضع لسيادة سيدين ، الألم واللذة . انها وحدهما فقط يدلان ماذا يجب ان نفعل ، فمن جهة مقياس الشر والخير ، ومن جهة اخرى سلسلة الأسباب والنتائج التي تربط بهما . يؤكد مبدأ النفعية او ينقض كل عمل من اعمالنا تبعاً لما ينطوي عليه من ميل يزيد او يُنقص من سعادة ولذة الفرد . كانت النفعية تقول بأن مبدأ النفعية الذي تترسخ عليه يختلف عن بقية المبادئ الأخلاقية الأخرى التي سبقها في كونه ليس تعبيراً عن تفضيل شخصي لفيلسوف أخلاقي ، بل هو تعبير عن قانون موضوعي في الطبيعة الانسانية . انه مبدأ لا ينفتح لبرهان مباشر لأن ما يبرز للبرهان على كل شيء لا يمكن البرهان عليه ذاته .

هكذا ، نرى ان الايديولوجية الليبرالية في أشكالها المختلفة ، كانت تحاول ،

في أدلتها وبراهينها، ان تدعم صورة عن العالم فقط تبنتها قبل ظهور أي برهان عليها ، وهي تدور حول الاعتقاد بأن العالم يمكن ان يكون ذا تركيب عام واحد فقط . ففي العالم الطبيعي التاريخي الموضوعي ، لا نجد أي اثر للقيم التي نادى الایدولوجية الليبرالية بها من مساواة ووحدة وحرية . لقد كانت خلقةً بعضاً من العقل ، وتصوراً من تصورات ، ولكن في طبيعتها الثورية حولت الواقع وغيرته بشكل جديد .

لهذا نجد ان المبادئ التي ينشأ عليها الدين المدني الذي أعلنه روسو لا تختلف عن المبادئ الخالدة التي لا تتغير والتي تستخرج من طبيعة الانسان والاشياء ، ويمكن البرهان عليها تماماً كما لو كانت مبادئ هندسية .

اعتبرت الایدولوجية الليبرالية في ثوراتها وأشكالها المختلفة ان العقل واحد لا يتغير ، يتجاوز حدود الزمان والمكان ولا يخضع لأي تبديل . لهذا فشلت وكان محتملاً عليها ان تفشل ، في كل مرة حاولت ان تحقق أهدافها دون اي تحويل في فرضياتها الفكرية الاولى ، أو في اساليبها السياسية في ظروف تختلف اساساً عن تلك التي رافقت ولادتها . آمن القرن التاسع عشر بأن هذه الایدولوجية تجد تبررها على ضوء العقل ، وتكمن بذلك وراء التاريخ وخارج الصيرورة التاريخية ، فأهل العصر التاريخي المتغير في الإطار الزماني المكاني الذي نشأت فيه فلسفته والذي يبررها وحده ويحفظ فعاليتها . تجاهلت الایدولوجية الليبرالية النسبية التاريخية الاجتماعية ، فجعلت من ذاتها نظاماً ثابتاً من الفرضيات والمبادئ التي تنطبق على أي زمان ، بدوت اي اعتبار للأوضاع التاريخية المختلفة . لهذا ، كان من الطبيعي ان تفشل في ادراك اي وضع ، أو التجاوب مع أية مرحلة لا تنطوي على الأوضاع الاساسية التي رافقت ظهورها .

ان عنصر الحقيقة أو الخيال في موقف ايدولوجي انقلابي ، ما يؤكد أنه أو ينقضه ، ما ينكره وما يقده ، ما يؤمن به وما يرفضه ، هو نهائياً واخيراً

تعبير عن مضمون ميتافيزيقي يرافق دوماً السلوك الانساني عامة ، والثوري خاصة ، في علاقته مع القدر التاريخي .

*

اننا نجد التجربة ذاتها في الماركسية وهي محاولة أخرى منظمة منسقة في نقض المواقف الميتافيزيقية . كان جدانوف يتكلم باسم الماركسيين جميعاً عندما كتب في « حول الأدب والفلسفة والموسيقى » بأن الماركسية ليست مدرسة فلسفية من النوع التقليدي ، وبأنها على عكس المذاهب السابقة ، ليست علماً فوق العلوم الاخرى ، بل تمثل أداة بحث علمي ، ونهجاً يدخل الى جميع العلوم الطبيعية والاجتماعية فيتمثل نتائج هذه العلوم في مجرى نموها . ان الماركسيين أحرار في تديد هذا وتكويره ، ولكن مما لا شك فيه ان الماركسية هي اكثر من ذلك بكثير ، لأنها تزعم الكشف عن طبيعة الواقع الثابتة ، وعن طبيعة الحقيقة الاساسية ، فتؤكد ان المادة او طبيعة المادية الديالكتيكية هي اساس كل شيء في عالم المظاهر المتغيرة المتحولة ؛ فتضع بذلك أساساً مطلقاً للمعرفة ، وتصبح ميتافيزيقاً لأن طبيعة الميتافيزيقى الاولى تنشأ في وضع أساس مطلق للمعرفة .

تكرر الماركسية الميتافيزيقى التقليدي من النوع المشاي تماماً ، ولكنها تزعم ، على طريقتها الخاصة ، بأنها أنتولوجيا تحاول ان تجعلنا نتعرف الى الواقع ، من ناحية علمية ودون ايهام . تكرر كل ميتافيزيقى يؤكد حقائق روحية غريبة عن المادة ، مثل الله والروح ، ولكنها تريد أن تنشئ أنتولوجيا مادية او المادية الديالكتيكية التي تكشف لنا بالضبط عن حقيقة ذاك الواقع .

ان كثيرين من المفكرين الذين يمثلون جميع الاتجاهات من أمثال مونارو وكالفه وبيجو واستمان وكوستلر وبرلين وهيبوليت الخ... لم يتكلموا فقط عن الاساس الميتافيزيقي الذي تنشأ الماركسية عليه ككل ، بل الذي يعتمد الاقتصاد

الماركسي ذاته ، فرأوا أن الاقتصاد ذاك هو امتداد فعلي لموقف ميتافيزيقي
يكن وراءه .

أرادت الماركسية متابعة المنهج الذي تعتمد العلوم التجريبية وترسخ ذاتها
على نتائج هذه العلوم . ولكن سلوك ماركس لم ينسجم مع هذا المبدأ ،
وسلوك أتباعه كان أقل انسجاماً . فالوقائع وإن لم تُشوه تماماً كانت تعاني
تحويلات شاذة أثناء ربطها بالديالكتيك الماركسي . فهي ليست نظرية
تجريبية او علمية ، لأنها لا تقتصر على وصف المظاهر واقتراح نظريات حولها او
حول تركيبها . ليست المادية الديالكتيكية افتراضاً يفتح للتصحيح والتغيير
تبعاً للوقائع ، بل عقيدة ميتافيزيقية تنكشف فقط عن طريق حدس خاص
هو حدس تاريخي لا تجريبي . ان رفض هذه المادية التي تنشأ بها يعني ، تبعاً
لماركس ، رجوعاً الى « المادية المتبدلة » التي تعترف بواقعية العلاقات
والروابط التي يُلشأ عليها برهان الحواس المادية فقط .

ف وراء الايديولوجية الماركسية لا تكن تجريدات عقلانية او مبادئ
علمية ، بل حاجات وميول تثيرها اوضاع اقتصادية اجتماعية نفسية معينة
أي وضع لاعقلاني . ولكن الماركسية تتمتع على الرغم من ذلك ، أنها مذهب
عقلاني وعلمي ، وريثة المذاهب العقلانية السابقة ، وطليلة الفكر العلمي
الحديث . ان هذا الموقف العقلاني الذي يرى ان الواقع يخضع لقوانين معينة
تقوده في اتجاه معين تجعل اتباعها يتقون تماماً بانهار النظام السائد وولادة
النظام الجديد ، يُصبح ضرورة للعمل الثوري . فان كان العالم خاضعاً للصدفة ،
وان كان التاريخ دون معنى ، وان كان من غير الممكن التنبؤ بالمستقبل ،
يُصبح من الصعب بث روح الثقة بالاتباع او وعدمه بالانتصار النهائي ، وهذا
أمر تحاول الايديولوجية تجنبه ، لأنها ، بدون هذا الامل والثقة بالنصر كضرورة ،
لا تستطيع ان تكسب ولاء الاتباع في صراع عنيف طويل .

لقد بيّنا في فصل سابق ان هذه الفلسفة لم تكن أسعد حظاً من الموقف

الفلسفي المتشكك في تفسير صيرورة التاريخ والكشف عنها . ولكن إقناعها الانسان بأنه يعمل مع التاريخ وبأنه ينسجم مع القوى التي تعمل فيه كان كافياً لتوليد ثقة الانسان بنفسه وفي تحديد وجوده ، وبالتالي في جعله قادراً على التأثير في التاريخ وعلى تحويله .

كانت الأوضاع التاريخية التي برزت الماركسية فيها تعاني ازمة في الموقف العقلائي . فقد كان هناك خيبة حول عقلانية القرن الثامن عشر الميتافيزيقية وحول عقلانية هيجل المثالية ، لإن أزمات ذلك الدور كانت تدل بطريق غير مباشر على فشل أو عجز العقل عن تحقيق السعادة الانسانية . ولكن تلك الخيبة لم تؤدِ الى فشل العقلانية لان الانجازات الكبرى التي حدثت في العلوم الطبيعية كانت تدل ، من ناحية أخرى ، على التقدم الذي يمكن تسجيله بمنهج عقلائي . لهذا ، كان الموقف تجاه العقلانية مبهماً غامضاً ، وهو موقف وجد انكشافاً في بُنة الماركسية . فمن جهة آمن هؤلاء بأن العقل يستطيع أن يقود الانسانية الى السعادة ، ومن جهة أخرى آمنوا أيضاً بأن معرفة محضة لطبيعة الوجود الانساني العقلانية لم تكن ضماناً كافية بأن التقدم سيقود الى حياة اكثر عقلانية .

يصف كوستلر ، الشيوعي السابق ، الحركة الشيوعية كإيمان ، ويفسر بوضوح بأن السياسة الاشتراكية ليست مرتبطة الى سياسة بل الى ايمان . فكلما زعمت النظريات الاشتراكية انها علمية ، كانت آنية أو مؤقتة ، بينما تبقى القيم الاشتراكية دائمة .

كتب إستان وهو ماركسي عريق بأن ماركس لم يدقق في هذا العالم المادي كما يدقق صاحب المهنة بمواد مهنته ، كي يتبين بأية طريقة يمكن له ان ينتج شيئاً آخر . لقد دقق كما يدقق الكاهن في العالم المثالي كي يرى إن كان يحذف فيه ما يتوق اليه نوازعه الخلاقة ، أو على الأقل ، كي ينقل اليه هذه النوازع والأهواء . فالماركسية في شكلها الفكري لم تكن خطوة من

الاشتراكية المثالية الى الاشتراكية العلمية ، بل كانت خطوة من الاشتراكية الى دين اشتراكي ، وتدبيراً في اقناع المؤمن بأن الكون نفسه سيولد المجتمع الشيوعي الجديد .

أما هارولد لاسكي فيؤكد بأن الشيوعية شقت طريقها بمثلتها وليس بواقعتها ، بوعودها الروحية وليس بامكاناتها المادية .

لا يجد مانهايم في دراسته القيمة حول « الايديولوجية والطوبى » اي فرق في طبيعة الاشتراكية المثالية والاشتراكية العلمية ، لأن كلاماً في رأيه يعبر عن تفكير مثالي .

تطلعت الماركسية الى التجربة لتأكيد وتبرير الأحكام والفرضيات التي جاءت بها ، لا لامتحان الاحكام تلك ؟ وإنما لنفقت عبثاً في « الكتب المقدسة » عن اي دليل أو مقياس يحدد البرهان الذي يمكن للماركسيين ان يقبلوه كنقض ممكن لمعتقدهم . ولكننا ، بدون أي مبدأ عما يمكن ان يشكل نقضاً لأية نظرية من النظريات ، نبقى دون مفهوم واضح عما قد يكون تصديقاً لها .

تجدر الملاحظة هنا بأن هناك كثيرين يرون ان اتجاه عدد كبير من المفكرين الى الماركسية وقدرتها على جذب الكتاب والأدباء ، على تقيض المسيحية مثلاً التي قاومها الفلاسفة والمفكرون عند ظهورها ورأوا فيها تعبيراً شاذاً عن الطبقات الدنيا ، أمر يعود الى العنصر العلمي العقلاني فيها . ولكنه تفسير غير مقنع .

لقد تعرضنا لهذه الناحية في فصل سابق ، وبإمكاننا هنا الاضافة بأنه إن كان المفكرون قد أعطوا ولاءهم للماركسية بدرجة لا نجد شيئاً يماثلها في المسيحية عند ظهورها ، فذلك يعود الى أسباب عديدة ، أهمها عدد المفكرين الذي يتجاوز بمئات الألوف من المرات عددهم آنذاك ، وانتشار الثقافة انتشاراً عمّ المجتمع كله ، وزوال الحواجز والمراتب الاجتماعية والهيكلية الارستقراطية السابقة ، وانتشار الافكار الديمقراطية الحديثة . هذه الاسباب

جعلت من السهل على المفكر الحديث أن يفتح لفاهيم الماركسية . المفكر الحديث مفكر دون جذور تربطه الى تربة معينة ، والاسباب المتقدمة حوّلت الى كائن يفتش عن جذور .

ونجد، من جهة أخرى، ان القابلية على جذب المفكرين والفلاسفة لم تقتصر على الماركسية ، بل نراها في الكنيسة الكاثوليكية في العصر الحديث ، على الرغم مما أصاب الدين من التحلل وانهار . فمن « هجرة » شليجل ومائة مفكر الماني اليها في القرن التاسع عشر ، الى هجرة مفكرين آخرين في القرن العشرين من أمثال مارسال وبردياف وماريتان وچرين ، نرى ان الكنيسة الكاثوليكية كانت تنال حظها ايضاً في جذب المفكرين .

لم تكن النازية ايضاً قاصرة في هذا الشأن . فقد جذبت هي الاخرى المفكرين بالمشات والالوف على الرغم من انها كانت اكبر رفض ايديولوجي ظهر في القرن العشرين ، ضد التراث الغربي الحديث الذي أكد العقلانية والفردية والعلمية .

تعيد هذه الظاهرة ذاتها بالنسبة لفلسفات حديثة تنقض او تتجاوز العلمية والعقلانية . فمن البراهماتية الى الفرويدية ، ومن البرجسونية الى الوجودية ، نجد ان المفكرين والفلاسفة لا يترددون عن منح ولائهم لمذاهب من هذا النوع .

لا ترجع الظاهرة اذن الى علمية الماركسية ؛ والجواب الماركسي نفسه ، في احد عناصره ، على الاقل ، يبرر ذلك اذ يجعل فكر المفكر يرجع الى وضعه الطبقي ، اي الى عناصر نفسية تنمو من هذا الوضع وليس من عقلانية محضة .

ان الاسباب ترجع ، في الواقع ، الى خصائص تتجاوز العلمية والعقلانية . لا شك أن تأكيد الماركسية على « علميتها » كان سبباً أساسياً ، ولكنه يعجز عن تفسير هذه الظاهرة التي نجد تفسيرها في ترجمة عامة كلية لمظاهر الاجتماع والتاريخ . كانت هذه الترجمة ترجمة حية ، وهذه ميزة كل ايديولوجية انقلابية، لانها كانت تعبر من وجهة معينة، عن واقع يحياه الفرد ويمانيه في هذا

العصر ، فتمتصر الوضع العام الذي 'يحيط به ' فان كنا نجد فيها لغة علمية تؤكد الاسلوب العلمي ودور العلم في تحرير الانسان ، فاننا نرى فيها ايضاً لغة اسطورية دينية ، لغة تمزج بين المنطق والصوفية . كانت روح العصر العلمي يترك المفكرين والفلاسفة ، بعد ان يحروهم من التقليد ، في عالم « جاف » دون حياة او قصد او حل نهائي . رغبت الحركات الايدولوجية والسياسية التي نشأت في القرن التاسع عشر ، في ان تعالج هذا الوضع او الفراغ الذي تركه ظهور العلم والصناعة آنذاك ، فدعت الى حل انساني، ولكن دون اعتناء تام على منطق العلم، كاعتناء الماركسية، بما كان يكون القوة الاساسية التي تتغلغل الى كل مناحي الحياة . بيد أن الماركسية فعلت ما لم تفعله هذه الحركات ، فقد مزجت بين اللغة الانسانية واللغة العلمية ، وجعلت من مثلها وقيمتها تعابير حتمية عامة تسود التاريخ والاجتماع ، وبذلك كان باستطاعتها ان توسع نطاق تفسيرها لمظاهر الاجتماع والتاريخ ، وتجعله اوسع من اي شيء جاء به الحركات الاخرى . هذا التفسير الشامل للوضع الانساني في ادوار انتقالية كهذا الدور هو أهم ما يبرز الى الفرد . وجد الفرد فيه لغة غير منفصلة عن اللغة التي أصبحت 'تحيط به ' من كل جانب ابتداء من القرن الثامن عشر ، ووجد تبريراً يبرر وجوده ومقاصده اذ يجعل التاريخ نفسه يتجه بقوانينه في خدمة هذه المقاصد . ولكن وراء ذلك يكن شوق المفكر الملح الى تفسير كلي لمظاهر الاجتماع والتاريخ ، وبالأخص الى حل انساني يعطي وضع الانسان قصداً معيناً .

كان هذا المضمون الميتافيزيقي من الفروق الأساسية التي فصلت بين ماركس وباكونين والفوضويين الذين حاولوا دائماً أن يرفضوا كل موقف ميتافيزيقي . فكروا بروتكين، وكان هو أيضاً رجل علم، رفض الماركسية في ناحيتها الاقتصادية والفلسفية، لأنه رأى أنها استدلالية وميتافيزيقية تجهل أساليب العلم، وباكونين كان دائماً يهاجم ماركس بسبب « جنونه النظري المستمر » ، ولكن من المؤسف ان نعلن ان الوضع الانساني يولد دائماً في الانسان ميلاً الى هذا النوع

من الجنون النظري ، وان المواقف الفكرية التي باستطاعتها ان تسود الوضع يجب ان تملأ دائماً الى هذا الموقف النظري .

يقابل جاك مارتان بين البورجوازية في فرديتها وبين الماركسية ، فيرى أن الثانية تنطوي على ميثافيزيق لا يميز الاولى ، يجعل منها فلسفة أعلى ، وإن كان ميثافيزيقاً خاطئاً . فهو يرى في النقد الماركسي للاقتصاد والنظام الرأسمالي ولنتائجها على الحرية الانسانية وعلى الثقافة نوراً بارقاً من الحقيقة ، ولكنه يندب الأساس الميثافيزيقي للماركسية الذي يبرز ، بصورة خاصة ، في إلحادها ، لأنه يؤله الانسان الجماعي ويجعل جميع مقاصده أهدافاً تاريخية اجتماعية طبيعية .

تزعم الماركسية أن الشيوعية التي تنادي وتبشر بها لا تستوحي الشيوعية التي كنا نراها في الماضي ، كشيوعية بابوف مثلاً ، لأنها كانت تبرز من مبدأ الحقوق الطبيعية ، بينما هي تلغي هذا المبدأ وتركز شيوعيتها على التطورات الموضوعية في صعيد الانتاج الاقتصادي .

ولكن ماركس يتكلم دائماً عن جوهر الانسان او الجوهر الانساني ، حتى أننا نستطيع القول بأن جميع فكره ينبثق من هذه العبارة وإن المجتمع الشيوعي اللاتبعي الذي أراده ليس سوى وضع 'رجع الانسان الى نقاء جوهره . فالشيوعية هي وضع يستطيع فيه الانسان ان يكشف عن جميع امكاناته ، وعن جميع كفاءات طبيعته ؛ انها الانسان الذي يتحقق في جميع امكانات النوع الانساني ، او الانسان الذي يطابق ويوافق جوهره الانساني .

لم يكن المفهوم الاقتصادي من صنع ماركس ، وكذلك لم تكن المادية ايضاً من خلقه . لقد وجد الاثنان في المجتمع الرأسمالي البورجوازي ، الاول في القرن التاسع عشر ، والثانية في القرن الثامن عشر . ولكن ماركس حول المفهوم الاقتصادي المادي الى مفهوم ميثافيزيقي استقى منه مفهوماً اخلاقياً وطابعاً دينياً ، وانشأ عليه رسالة خلاص تشمل الانسان ككل . ترتبط القيم الماركسية مثلاً بمبدأ الصراع الطبقي وتبرز ، في الواقع ، عليه . ولكن المبدأ ذاته

كان مبدأ «أكسيولوجيا»^(١) أو قيمياً ، لأن التمييز بين البروليتاريا والبورجوازية هو تمييز بين الخير والشر . حاول ماركس دائماً في فكره الواعي أن يكون لأخلاقياً ، ولكن تعاليمه في الصراع الطبقي والمجتمع اللاتبقي تعاليم أخلاقية صرفة . يشكل الاستثمار في نظره الخطيئة الاولى الكبرى التي تكمن وراء المجتمع الانساني ؛ فأراد اعطاءه صفة اقتصادية محضة ، ولكن يستحيل ذلك من ناحية فلسفية ، إذ من الواضح ان مبدأ الاستثمار هو مبدأ أخلاقي . يؤكد كامو المطالب الأخلاقية التي تؤلف أساس الحلم الماركسي ، ويرى ان عظمة ماركس تبرز فيها وليس فيها زعمه من عليية .

اعتبرت الماركسية ذاتها مذهباً علمياً ، وانتقدها النقاد على هذا الأساس في أول الامر . ان الكثيرين من امثال سومبارت في المانيا ، وكروشه في ايطاليا عاجلواها هكذا ايضاً . فسومبارت قابل بينها وبين ما أسماه بالاشتراكية الاخلاقية ، وقال بأنها تتميز عن جميع المذاهب الاشتراكية الاخرى باتجاهها للأخلاقي ، وبنقضها لأي موقف اخلاقي . أما كروشه فقد افرغها ايضاً من كل قضية اخلاقية .

كتب كاتوسكي ، الماركسي الالماني وفيلسوف الاشتراكية الديمقراطية الالمانية ، بحثاً حاول فيه ان يضيف الى الماركسية المثال الأخلاقي الذي يجب ان يكافح العمال في سبيله ؛ وهو إن صنع ذلك فلأنه رأى ان الماركسية تعني الكشف عن بعض الاتجاهات التاريخية فقط ، وانها لا تحكم إن كانت نتيجة هذه الاتجاهات المحتملة امراً يجب على العمال ان يتشوقوا اليه ام لا .

تغير هذا الوضع في اواسط هذا القرن . فالدراسات التي ظهرت وتظهر عن الماركسية ، تكرر باستمرار بأن الماركسية هي اولاً سيستم اخلاقي ، وان صحتها تنشأ أو تفشل على الصعيد الاخلاقي ، وان « رأس المال » هو في الواقع ، ليس دراسة اخلاقية بل دراسة ميتافيزيقية .

يدل المضمون الميتافيزيقي في الماركسية على ذاته بشكل خاص في الموقف

الذي يتمسك بصحة الماركسية أو يقول بها ، على الرغم من فشل قوانينها في الكشف عن المستقبل . ان جورج لوكاس ، ويُعتبر اكبر شارح او مترجم للماركسية ، يقول في هذا الصدد : « لنفرض جدلاً ان الدراسات والاكتشافات الحديثة برهنت دون اي شك ابدأ ان الوقائع بينت على خطأ كل تأكيد ماركسي عن المستقبل ؛ يستطيع كل ماركسي حقيقي في وضع كهذا ان يمتدح بدون تردد أو شرط بالنتائج الجديدة ، وان ينكر جميع نظريات ماركس وقوانينه بدون ان يتنكر بذلك للماركسيته الاصلية دقيقة واحدة . إن الإصالة الماركسية لا تقوم في اعتراف لانتقادي للنتائج التي توصل اليها ماركس ، ولا تعني ايماناً بتلك النظرية او هذا القانون ، وليست ترجمة كتاب مقدس . الإصالة في قضايا الماركسية ترجع بشكل تام الى المنهج . انها الاعتقاد العلمي بأن الماركسية الديالكتيكية هي المنهج الصحيح في اجراء أي بحث أو دراسة علمية ، وانه لا يمكن إلغاء هذا المنهج وتعميقه واستمراره إلا في المعنى الذي أعطي له من قبل مؤسسيه ، ماركس وأنجلز . قادت جميع المحاولات في تجاوز هذا المنهج أو في تصحيحه ، وستقود دائماً الى مواقف سطحية تافهة وغير منسجمة . »

نرى هنا ، صورة واضحة عن المضمون الميتافيزيقي . يعبر لوكاس ، في الواقع ، عن موقف جميع الذين يؤكدون الناحية الفلسفية في الماركسية . انه موقف يتمسك بمنهج فلسفي على الرغم من فشل جميع نبوءاته ، ويجد صحته في ذاته ، ويأبى الاعتراف باعتماده على الوقائع . فهو موقف يخرج ، في الواقع ، عن التاريخ لأنه يرفض ان يكون لجرى التاريخ وأحداثه أي اثر في تحديد صحته . تبرز صحة اية نظرية علمية أو منهج علمي في القدرة على تفسير الواقع ، أو على تفسير نطاق منه ، فإن فشلت النظرية أو اخطأ المنهج ، وجب علماً إهمالها والتطلع الى نظرية اخرى أو منهج آخر .

كان بارنشتين ، وهو من كبار الماركسيين ، أول من قام بتصحيح عام للماركسية على ضوء التطورات والاحداث الحديثة التي لم تنسجم معها ، فرأى ان

الماركسية تنبأت بزوال الطبقة الوسطى ، وبازدياد حدة الاستغلال الرأسمالي ، وبتضايف شدة التضال الطبقي الخ ... وان هذه النبوءات كانت خاطئة ، فأراد البرهان على ذلك وتطوير الماركسية تبعاً لتلك النتائج . لقد رأى ان جميع النبوءات الخاطئة تعود الى تركيز الديالكتيكي على التناقض ، فأطلق على المنهج الهيغلي الديالكتيكي اسم « شرك وأحمولة » . استطاع بارنشتاين ان يحقق ذلك لأنه اتبع منهجاً تجريبياً ، ولكنه لو اتبع طريقاً فلسفياً لكان تمسك بصحة المنهج الماركسي المطلقة وأهل ما يناقضها من تطورات واحداث . لذا ، لم يكن من الغريب ان تُصور فائز الماركسيين ضده ، لأن الماركسية تتركز في مضمونها الميتافيزيقي أولاً ، والديالكتيك هو سدى المضمون ذلك . حدد الجبل ، مثلاً ، الديالكتيك بأنه علم يدور حول القوانين العامة التي تسود حركة ونمو الطبيعة والمجتمع الانساني والفكر ؛ والماركسية السوفياتية فرقت بين المادية الديالكتيكية وبين المادية التاريخية ، ولكنها جعلت الثانية امتداداً للأولى . تعلمن الماركسية في الواقع ، من جهة ، بأن ليس هناك أية حقيقة مطلقة ، وبأن جميع أحكام الخير والشر ، والحق والخاطا هي أحكام نسبية وخاصة ، ولكنها ، من جهة أخرى ، تزعم أنها اكتشفت الحقيقة المطلقة حول معنى وسير التاريخ .

*

يتكلم كثيرون من المفكرين والفلاسفة ، كهوايتهد وباكرو مثلاً ، عن مناخ الرأي أو « المناخ الفكري » للافصاح عن المبادئ والفرضيات الاساسية او الميتافيزيقية التي تسود دوراً تاريخياً ما ، وتحديد علاقات الفرد والمجتمع فيه . هذه المبادئ والفرضيات هي التي يتكون منها ما يمكن تسميته بالموقف الايديولوجي العام ، وتُفترض مرجعاً للفكر والعقل في وضع تاريخي معين . ان عقلانية او منطق فلسفة او مذهب ما امر يعتمد على فلسفة الحياة التي تولد الجو المعائدي السائد ، وقبول او نقض اي فكرة او مبدأ يتم على ضوء علاقته مع فرضيات ومسلّمات وعناصر هذا المناخ .

ترتبط كل ايدولوجية انقلابية، تظهر في العصر الحديث إذن، بمناخ فكري فلسفي عام يتكوّن منه هذا العصر . يتّميز هذا المناخ بموقف علمي يسوده ، ولذا فإن الإيدولوجية تجد نفسها مضطرة للرجوع الى وقائع واحداث تجريبية ، والى منطق علمي . هكذا ، لم يكن غريباً أن نرى جميع الايدولوجيات الانقلابية التي ظهرت في العصر الحديث تزعم أنها تنشأ في هذا المنطق ، وأنها ترجع الى وقائع العقل والعلم والتاريخ والاجتماع . ولكن هذا لا يعني ان المعرفة التجريبية تستطيع ان تصل في ذاتها الى بناء ايدولوجية انقلابية . فهي تستطيع ان تبرهن على هذه الايدولوجية او على تلك الحقائق ولكنها لا تستطيع ان تكشف عنها او تقود اليها . فالوقائع تحتاج الى وحدة كي تجد معنى ، وتجارب الانسان في ذاتها لا توفر او تعلن عن أية رابطة بينها . ان الايدولوجية الانقلابية وحدها تستطيع ان تحقق ذلك ، وتحليل هذه الايدولوجية يحتاج الى نوع آخر من الناس غير النوع الذي يجمع الوقائع والأحداث ويحقق فيها . هو المفكر الانقلابي والفيلسوف الخلاّق الذي يحسّ التاريخ احساساً عميقاً عن طريق انقلابيته ، فيتلمس عفويّاً ووجدانياً القوى العاملة فيه . لا يستطيع المفكر الذي يهتم بالوقائع فقط ان يرتفع الى صعيد الخلق الايدولوجي الانقلابي ، او الخلق الفلسفي الصحيح . يسود هذا النوع من المفكرين في الأدوار الثابتة ، الأدوار التي لا يستطيع او لا يهتم بها المفكر ، بإثارة الشك في شرعية المذهب المتّبع . تعطي هاته الادوار الأولية لهذا النوع من المفكرين ، فوجودهم اذن يدل في ذاته على تقليدية وجمود الدور . أما الادوار الانتقالية فإنها تفرض نشوء النوع الاول ، النوع الذي يتجاوز الوقائع والاحداث في واقعيتها بصرفة ، فيحاول ان يكشف عن منطق الاحداث ككل . هنا فقط يبرز المفكر الانقلابي .

ولكن بما ان الايدولوجية الانقلابية في طبيعتها المحضة ، في فرضياتها الاولى التي تتكوّن منها والتي تحدّد موقفها الاساسي حول طبيعة المجتمع والتاريخ والكون، أمر لا ترتكز عليه التجربة ، وتفترضه افتراضاً ولا تبرهن

عليه تجريبياً ، فإن القول يصح بأن جميع الأدوار التاريخية التي تتميز بشخصية معينة هي أدوار ذات قاعدة ميتافيزيقية . أما القول بأن العقل البدائي أو عقل العالم القديم أو القرون الوسطى مثلاً هو عقل ميتافيزيقي ، وإن العقل الحديث أو عقلانية القرن الثامن عشر يمثلان دوراً تاريخياً ساداه العقل ، فقول ينطوي على مغالطة . نشأت جميع هذه الأدوار في فرضيات أساسية لا يركز عليها برهان أو تجربة ، كانت كلها في مراحلها الديناميكية الحية أدوار إيمان . أعلن العقل الحديث عن ذاته كقوة ضد الأيمان وضد الميتافيزيق ، ولكنه كان ، في الواقع ، يبرز من فرضيات ميتافيزيقية جديدة ، وولدت أشكالاً من الإيمان لا تقبل عن أية أشكال رافقت مواقف ميتافيزيقية أخرى .

تتجاوز الأيديولوجيات الانقلابية الحديثة في مقاصدها وفرضياتها الموقف العلمي والمنهج الموضوعي التجريبي . غير أن العلم هو الذي يحاول بطرقه تطبيق المقاصد والفرضيات والتدليل عليها والدفاع عنها . قد يكون هناك سبب معقول لكل شيء في الأيديولوجية ولكن ذلك لا يعني أن كل شيء فيها ينسجم مع العقل أو مع البرهان العلمي . يستطيع الفكر العقلاني الصحيح أن يدرك منطق الفكر اللاعقلاني ، ولكن الفكر اللاعقلاني لا يستطيع أن يفهم موقف الفكر العقلاني الانتقادي .

الأيديولوجية الانقلابية هي العمل في العالم وعلى العالم ، وعمل كهذا يعني الخروج من الذات إلى العالم ؛ لهذا ، فإن قضية « علمية » أو « عقلانية » أيدة أيديولوجية في ذاتها ، كوحدة قائمة على حدة ، منفصلة عن العالم ، مستقلة عن علاقتها به ، هي مسألة « لفظية » مجردة يمكن الاستغناء عنها تماماً بدون أن يتأثر الإنسان ، أو موقفه ، أو فكره ، أو وضعه الإنساني بذلك . فقيمة الأيديولوجية تبرز في قدرتها على سيادة وضبط العالم الخارجي وإعطاء الفرد معنى لحياته وعلاقته بالعالم ذاك ، فإن نجحت كانت عقلانية ، وإن فشلت كانت لاعقلانية .

تعتبر الماركسية عن هذه الخاصة في الايديولوجية الانقلابية خير تعبير . ونظريتها في المعرنة تقرر أن المعرفة هي للعمل وتنتهي في العمل ، وأن العمل يعني تجاوز الذات الى العالم . كان ماركس لذلك يؤكد بأن « المشاحنة حول حقيقة أو خطأ الفكر المنفصل عن العمل هي مسألة مدرسية صرفة » ، وأنجز يكرر بأن نجاح علمنا هو الذي يبرهن على انطباق إدراكنا وتوافقه مع الطبيعة الموضوعية للأشياء الخارجية . « فالعمل » يجب أن يكون في رأيه « القياس الاول والاساسي لنظرية المعرفة » .

قرر فرويد بأنه ان كانت فكرة ما ، تلي او تعبر او تحقق عاطفة من العواطف ، فان ذلك لا يعني انها فكرة خاطئة ؛ ورأى فروم ان هناك أفكاراً صحيحة عديدة توصل اليها الانسان لأنه أراد ان تكون الفكرة صحيحة ، فأكثر الاكتشافات الكبيرة كانت نتيجة مصلحة في وجود شيء صحيح .

لم يصل الفلاسفة والمفكرون والانقلابيون الذين سادوا الفكر الانساني ومواقف الانسان العقائدية الى فكرهم عن طريق تجريبي محض ، جمعوا فيه واقعاً بعد آخر وانتهوا الى فكرة عامة . لقد تميزوا ، الى جانب ذلك ، بقابلية خاصة في الكشف مباشرة عن حقيقة فلسفية او ايديولوجية يتمخض عنها منطق عصر او دور ما ، وحاولوا بعد ذلك اعطاء هذه الحقيقة الحجج والوقائع التي تسبغ عليها اساساً قوياً تستند عليه ؛ ان الدور الذي يلعبه الحدس ليس في الفلسفة فقط ، بل في الاختراعات العلمية ذاتها امر لا شك فيه ، وان كان يأبى التفسير او الايضاح العلمي . تطالعتنا هنا الخاصة الاولى التي غيز الحُلاق أو العبقرى المبدع .

إن كانت الايديولوجية صحيحة فانها تمكن الانسان من العمل بنجاح في الخارج ، وتساعد على سيادة الخارج ايضاً ؛ وإن كانت لا تمثل الواقع او الاتجاهات والقوى التي أخذت تسوده فانها تفشل في تحقيق ذلك ، وقد تؤدي الى كارثة . فان كانت من النوع الاول ، لا تحقق فقط سيادة الانسان للخارج ،

بل تغير وتحول الخارج ذاك ، تحويلاً يولد بدوره قوى ووقائع جديدة تفرس،
في المدى البعيد ، تغير الايديولوجية واستبدالها بأخرى تعكسها وتمثلها .

فطالما ان هناك حساً حياً بالمشاركة في الايديولوجية ، وطالما ان هذه
الايديولوجية قادرة على توليد المشاركة تلك وموافقة الأحداث الفردية بالأهداف
العامة، وطالما هي قادرة ان تعطي الفرد اعتزازاً بها، وتوجيهه توجيهاً منسجماً
فعالاً يعطي الحياة شعوراً بقيمة الحياة ومعناها ، وطالما أنها تستطيع ان تمنح
أحداث ووقائع الحياة انسجاماً معقولاً ، وهي تستطيع ذلك طالما ان القوى
العاملة في التاريخ باقية دون تغير جذري ، فانها لا تتأثر من طبيعتها الميتافيزيقية
ومن متناقضاتها أو من تزوير الواقع ، ولكن عندما تعجز عن ذلك فان جميع
ما فيها من متناقضات وتباين وتجنّب على الواقع ، يظهر بارزاً للعيان . تميل
وقائع التجربة التاريخية بوضوح الى التبدل بآه عندما تحدث تطورات تجعل
الايديولوجية تقف في طريق حياة أفضل ، أو قوى جديدة تؤكد ذاتها، أو وجود
أكثر معنى ومقزى ، فانها تختنق تدريجياً ومن ثم تموت . يتضح ذلك في جميع
الايديولوجيات التاريخية ، والعصر الحديث لا يزال يعطينا صورة بارزة عنه ،
من المسيحية والبروتستانتية الى الليبرالية والاشتراكية . تعساني التراكيب
الايديولوجية التقليدية التي سادت آسيا الآن المصير ذاته من تقلص ، وانهار ،
وموت ، بعد ان عاشت قروناً طويلة تسود الواقع وتخلقه في صورتها .

هناك كثيرون من علماء الفيزياء وفلاسفة العلم يطبقون المفهوم ذاته على
المعلوم الطبيعية ، فيقولون بأن العلم ليس عرضاً صحيحاً حقيقياً للعالم الموضوعي،
بل هو دليل يقود الانسان فقط في فوضى الوقائع الطبيعية المعقدة .

فمنذما نؤكد ان هذا أو ذاك الشيء يتميز بقيمة ما، فاننا نعبّر، حسب قول
راسل ، عن عواطفنا ذاتها وليس عن واقع يستمر كما هو ، حتى وإن تغيرت
عواطفنا . ولكن بما أن عواطفنا ترتبط بوضع انساني معين، وبما ان استمرارها
بشكل معين يعتمد على استمرار تركيب هذا الوضع ، فانها تتغير بشكل

آلي عندما تتغير عناصر التركيب والقرى العاملة فيه ، وبالتالي تتغير الاشياء التي تعطيها قيمة في الحياة . لهذا ، يستحيل على الايديولوجية ان تستمر بعد ان يتغير التركيب الاجتماعي الفكري الذي رافقها عند ظهورها الاول .

*

كانت النظريات التقليدية في دراسة عقل الانسان تلقى وقائعها الاولى في أفكار الانسان عن ذاته . ولكن هناك موقفاً جديداً أكد نفسه ابتداءً من هذا القرن ، وعبر عنه اسبينوزا منذ مدة طويلة عندما قال : « إن ما يقوله بولس حول بطرس يجعلنا نفهم بولس أكثر من بطرس » . هذه العبارة لها صلة وثيقة بما أكدته فيما بعد مفكرون كثيرون من أمثال جايمس وفرويد ، من ان الأمور المهمة في حياتنا تحدث وراءنا ، أي بطريقة شعورية لاواعية ، وان أفكار الناس الواعية تعتمد على هذه المشاعر اللاواعية . أصبح الموقف ، في الواقع ، موقف السيكلوجيا والعلوم الاجتماعية الحديثة . من أهم المشاعر والمواطف التي تحدد فكر وسلوك الانسان ، نجد نزوعه الى اعطاء معنى لعلاقته مع الحياة . لهذا ، فان قوة الايديولوجية الانقلابية لا تبرز في عناصرها العلمية أو الموضوعية ، بل في قدرتها على اعطاء معنى للحياة ، وعلى العمل بشكل يعطي مغزى وقيمة لتجارب الفرد اليومية ، وعلى تفسير الوضع الانساني بشكل يسبغ على معاناة الفرد لتغيرات وتحولات وأوضاع هذا الوضع وأحداثه الجارية صفة معقولة . فيها انطوت عليه الايديولوجية من طبيعة ميتافيزيقية ، ومن تزوير للواقع ، ومن عنصر أسطوري ، فانها تستطيع ان تؤكد وجودها كحقيقة تعطي معنى للانسان ووضعه ، إن هي استطاعت ان تحقق ما تبديه بفعالية حازمة . اما السبب الاول الذي يعطي الايديولوجية فعاليتها ، فانه يعود الى قدرتها على الارتباط بأحداث ووقائع دور معين من التاريخ ، والتعبير عن الاتجاهات الرئيسية التي تبرز في هذا الدور ، أو المنطق العام الذي يسوده . فعالية الايديولوجية تستمر ، لذلك ، حتى تبرز قوى جديدة لم تكن بين القوى التي عبرت عنها .

يؤكد بعض المفكرين والفلاسفة الاجتماعيين ، كدي مان وكروبر ، في دراساتهم عن الازياء وكيف انها تتبع في تحولاتها حركة محددة منظمة ، بأنه لا يمكن الكشف عن أسباب التحولات الموزونة عن طريق العلم ، وأن الشيء الوحيد الذي يمكن الوثوق منه هو أن أهم هذه التحولات تتم في قطاع اللاوعي من الحياة الشعورية ، وأننا لا نستطيع تحديد الادوار التاريخية ونماذج الازياء التي ترافقها ، إلا كما نفعل في تمييز الافراد ، أي بالرجوع الى الشكل الخارجي وليس الى قياسات عضوية أو تحاليل كيميائية وتحديدات مجردة .

ينطبق الشيء ذاته والى حد بعيد ، على الايديولوجية الانقلابية أثناء ظهورها ، وعند انهيارها او موتها . ان التحولات التي تحدث تدريجياً وفي منطقة الشعور واللاوعي هي التي تهيم وتوجه وتكمن وراء تحولات الايديولوجية . ان هيجل نفسه ، احد فلاسفة ومؤسسي العقلانية المثالية الحديثة ، كتب في « فلسفة التاريخ » بأن نظرة واحدة نلقيا على التاريخ تقنعنا بأن اعمال الناس تبرز من حاجاتهم ، ومشاعرهم ، وامزجتهم وميولهم ، وتولد فينا الاعتقاد ، بأن الحاجات والمشاعر والمصالح هي يناييع السلوك الوحيدة . لا تكون المشاعر والمقاصد والأهواء يناييع السلوك الفعالة فقط ، بل تبدو قوتها أيضاً في أنها لا تحترم أبداً من الحدود التي تنشئها العدالة والاخلاق ضدها ، وفي أنها تتميز بتأثير مباشر على الانسان في تحريره من النظم الاصطناعية المعقدة التي توحى بالنظام والانضباط الشخصي والقانون والاخلاق .

الفكر والشعور يتداخلان في كل موقف انساني ومن الغريب حقاً أن يزعم أحد أن هناك فلسفة واحدة تكونت ونمت بدون الاعتماد على عنصر ذاتي ، بدون ايمان ، أمل ، ثقة ، خوف أو مفاضلة شخصية . ف وراء كل فلسفة او تقدم علمي اعتقاد افتراضي بأن الحقيقة تظهر في اتجاه معين دون الاتجاهات الاخرى ، هناك وليس هنا . كل فكر او مذهب هو مزيج لا يمكن التمييز فيه بين العاطفة والعقل ، وعندما ندرسه لا نكون ندرس شيئاً عقلياً أو

لاعقلانياً ، بل موقفاً انسانياً يندمج فيه التفكير المنطقي بالعاطفة . المخرج الوحيد من هذه المواقف الافتراضية أو ، كما يقول جايس ، من الايمان ، هو في الشلل أو الفراغ الفكري ، لأنه يستحيل علينا ، في الواقع ، ان نحيا أو نفكر دون نوع أو درجة ما من أنواع ودرجات الايمان . فالأسباب التي نقدمها تبريراً لأعمالنا هي دائماً أقل من مشاعرنا وعواطفنا .

قد يكون العقل والشعور عدوين ، ولكن لا يستطيع أحدهما ان يحتفظ بذاته بدون الاعتماد على الآخر . فالاعقلاني يطلب عقلنة موقفه ، والعقلاني يستطيع أن يعمل فقط عندما يعتمد بعض العواطف أو درجة من الايمان بما يعمل او بما يجب ان يعمل . ان النتائج المنطقية لمقلانية محضة هي الانتحار ؛ حاول شوبنهاور جهده ابضاح هذه الناحية ، كما حددت كيارك جارد ذلك بوضوح ، عندما كتب بأن نتيجة وجود الفكر المحض هي الانتحار ، ولهذا أعلن بأنه لا يمجّد الانتحار بل يمجّد الشعور .

لهذا ، نجد كل ايدولوجية انقلابية نفسها مدفوعة دفعاً آلياً الى فرضيات ميتافيزيقية ، ليس فقط لأن دورها يبرز في تفسير علاقة الانسان بالحياة تفسيراً شاملاً عاماً ، بل لأنها امتداد لعواطف انسانية أساسية تتمثل في القطاع الشعوري اللاواعي من الانسان ، فتدفعه الى تلمس هذه التفسيرات النهائية التي تبرر وجوده وأهواءه ومنازعه الأساسية في الحياة .

فلو سألنا ، على طريقة هيوم ، رجلاً يمارس الرياضة البدنية ، عن سبب هوايته تلك ، فإنه يجيب بأنه يريد ان يحتفظ بصحته ، وإن سألناه حينئذ لماذا يريد الصحة ، فإنه يجيب لأن المرض مؤلم ؛ ولكن ان دفعنا السؤال خطوة أخرى وأردنا ان نعرف لماذا يكره الألم ، فإنه يستحيل عليه أن يعطي أي جواب .

وإن نحن سألنا ، على طريقة شوبنهاور ، أي انسان لماذا يحيا ، فانه يعطي جواباً مقنعاً طالما ان الجواب يرجع الى اشياء نسبية ، فيقول مثلاً ، بأنه يحيا كي يحصل على هذا المركز أو يحقق هذه الغاية الخ ... ولكن عندما

يحاول ان يعطي جواباً يفسر الحياة ذاتها وبالرجوع اليها ككل" ، فانه يعجز عن ذلك .

تلوح لنا هنا صورة عن الكيفية التي تجد فيها الايدولوجية الانتقالية نفسها مدفوعة الى بعض الفرضيات الميتافيزيقية بسبب طبيعة الوضع الانساني ، وبسبب المشاعر الانسانية التي تكن وراء السلوك الانساني .

لا يقود الاختلاف في الحجة العلمية او المواقف العقلانية الى اشكال الصراع الايدولوجي العقائدي الذي يملأ التاريخ ، بل هو نتيجة هذا الصراع ، ويظهر في تبرير اشكاله . فعندما تكون هناك ، وراء سلوكنا ، قيم او معتقدات عميقة ، أو عواطف ، ومشاعر قوية ، أو مصالح ومنافع أساسية ، يستحيل على أي شكل من اشكال الصراع ان يحدد حلاً في التحليل المنطقي ، أو في البحث التجريبي ، أو في البرهان العقلي . تقوم ههنا حدود العقل الانساني في معالجة القضايا الانسانية . اننا نستطيع ان نكشف عن القيم أو المشاعر أو المصالح ، عن معناها وعن نتائجها ، فندل عليها ونبررها منطقياً وعقلياً ، ونعطيها على أساس البرهان ، ما نعطيها من أولوية ؛ ولكن نجد أنفسنا في نهاية الأمر ، لا نواجه اقتناعاً أو اقتناعاً بل معركة حجاج وبراهين . عندئذ نترك هذا الصعيد ، صعيد البرهان المجرد والعقل ، وننتقل الى صعيد الدعاية والتثقيف . وهكذا تتحول القضايا الفكرية الى قضايا أخلاقية إنسانية ؛ ولكن القضايا الاخلاقية الانسانية لا تلبث ان تتحول بديالكتيكها الخاص الى قضايا سلطة وقوة ، وهذه تتحول بدورها الى قضايا عنف ، لأن طبيعة السلطة والقوة تترسخ في العنف .

الحياة أمام هذه القضايا الاخلاقية الانسانية الاساسية امر مستحيل ذاتياً وخارجياً ، لأن العلاقات الاجتماعية الانسانية التي تدخّل فيها والتي تفرض ذاتها علينا تدفعنا الى اتخاذ موقف ما تجاهها . قد يكون الحيات ممكناً لو كانت العلاقات ذات معنى مجرد محض ، ولكنها على العكس من ذلك ذات نتائج عملية حية في أي موقف تتخذة نحوها ، وبذلك تستثني الحيات .

عندما نقبل بعض الافكار أو المذاهب لا نقبلها لأنها حقيقية او واقعية او علمية ، بل لأنها نافعة ، ولأنها تنسجم مع عواطفنا الأساسية واتجاهات وضع تاريخي معين . لم تجد هذه الحقيقة تعبيراً عنها عند فلاسفة كينيثه وجايمس فقط ، بل تعلن تجارب القرن العشرين التي نشاهدها والعلوم النفسية الاجتماعية الحديثة عنها بوضوح وجلاء . الحقيقة هي ما يساعد في التعبير عن هذه المشاعر والاتجاهات الأساسية التي تسود الوضع الانساني في مراحل معينة ، هي بكلمة اخرى ، ما يساعد على الحياة والوجود .

يبحث رابنباخ ، الفيلسوف العلمي ، في عرضه «للفلسفة العلمية» ، في الجذور السيكلولوجية وراء اشكال المعرفة ومنها المعرفة العلمية ، فيعترف بالاسباب العاطفية التي تنشأ كقاعدة لها ؛ ثم يتابع فيقول بأن الحقيقة لا تشكل سلاحاً كافياً لإخراج الخطأ ، أو بالأحرى ان الاعتراف الفكري بالحقيقة لا يولد دائماً في العقل الانساني ، القوة على مقاومة الجاذبية العاطفية العميقة التي ينطوي عليها نزوع الانسان الى التعميم والثقة .

يقرر ويليام جايمس بأنه يصعب الكشف عن واقع أو قانون واحد في العلم لا يكون نتيجة جهد يعبر عن حاجة أو عاطفة انسانية . فبدون ميل الانسان الى الكشف عن علاقات المظاهر التي تسود التاريخ والمجتمع والحياة والعالم ، وعن انسجام عام في الاشياء التي تحيط بنا ، لما كان بإمكاننا ان نطور العلم وننميه ، او نصل الى ايضاح وبرهان العلاقات المنسجمة .

هذا لا يعني ان الايديولوجية الانقلابية لا تستطيع ان تكون عقلانية او علمية ، ولكن هناك جذوراً نفسية ترجع اليها بأشكالها العقلانية أو العلمية . إنها ، مهما أكدت على عقلانيتها وعلميتها ، تنشأ بقاعدتها الأساسية من قصد لامنطقي أو يتجاوز المنطق ، ومن مضمون ميتافيزيقي لا تصح عليه التجربة . ان كل ايديولوجية تكون عقلانية إن فهمنا من ذلك بأنها تستخدم العقل وتعمده في ملاحظة الاشياء ودراستها . فعلى الرغم من ان الحقيقة النهائية أو

الفرضيات الاولى التي تقبّع الايديولوجية منها هي غير عقلانية او تجريبية ، فان علاقة الانتقالي بها أو علاقتها هي بالواقع تتخذ شكلاً عقلانياً .

لم يكن هيوم يمارس رياضة فكرية او لهواً فلسفياً في دراساته التي أراد ان يدل بها على قاعدة السلوك الانساني اللاعقلانية . لقد كان ، على عكس ذلك ، يريد ان ينقل الى عصره اعتقاده الأليم بقصور العقل عن القيام كدليل للحياة بين الاكثرية الكبرى من الناس . فصاحب الايمان الديني المعاصر كان ، في رأيه ، يعمل تبعاً لأهواء وحاجات ومدركات ، لا تختلف أساساً عن تلك التي مجدها بين البدائيين الذين عانوا هذا الشعور . نرى هذا واضحاً جلياً في المجتمعات « العلية » الحديثة حيث نلح الناس ، مثلاً ، يذهبون يصلون من أجل نزول المطر او المزيد منه ، بينما نرى ، من جهة اخرى ، ان العلماء يُنزلون المطر بشكل اصطناعي .

أظن ان برادلي كان الفيلسوف الذي حدد الفلسفة بأنها إيجاد اسباب سيئة لما يؤمن به الانسان غريزة وبشكل واع . تشكل المواقف الايديولوجية التاريخ او ، على الاقل ، شطراً كبيراً منه ، ولكن الموقف الايديولوجي يتجاوز البرهان الذي يمكن تقديمه من قبل أي مراقب فكري ، وهو ان تجاوز هذا البرهان فبسبب ما يجب ان يقدمه من تفسير عام للوضع الانساني ، وبسبب مشاعر الانسان الاساسية التي تأبى ان تعيش طويلاً دون تفسير من هذا النوع .

*

يتضح ذلك في سوسيولوجيا المعرفة التي تمثل فرعاً من السوسيولوجيا العامة يحتم بدراسة وتحليل الأوضاع الاجتماعية التي تنمو فيها الأفكار المختلفة ؛ فهي تمثل أيضاً نظرية في المعرفة ترفض الاعتقاد الكلاسيكي بأن هناك حقائق موضوعية حول القضايا والمظاهر الانسانية . فالطبقات والمجتمعات المختلفة تضع نظارات خاصة على عقول افرادها ، وتتنظر إلى الأحداث من وجهة ضيقة ؛ والتجارب الاجتماعية التي تعانها تصل بين كل منها وبين جزء يسير محدود من

أحداث التاريخ والاجتماع ، ولهذا ، فهي عندما تفكر بالأحداث ، تعتمد على الأفكار التي تأخذها من الوسط الاجتماعي الذي تمنه . التفكير الإنساني هو واقع اجتماعي يستخدم لغة هي من نتاج اجتماعي ، ويتحرك في إطار نظري يخص جماعة أو مجتمعاً معيناً ، ولهذا ، كان أي شكل من أشكاله متحيزاً وخاصاً لأنه ينطلق من قاعدة خاصة .

خسر المفهوم القائل بوحدة العمل الفكري الذي يرجع إلى نظرية أرسطو ، القائلة بأن معظم الفكر يبرز تبعاً لقوانين المنطق التي تطبق ذاتها كقوانين الطبيعة ، وبأن جميع الكائنات الانسانية تفكر بالطريقة ذاتها ، تبرره منذ مدة طويلة ؛ ففكروا مختلفون في أدوار مختلفة يستخدمون عادة أساليب ومقاييس مختلفة . كان أول من ثار على هذه النظرية ، في الواقع ، فرنسيس بايكون نفسه . فقد كتب بأن قوانين المنطق والتفكير الصحيح موجودة ولا شك ، ولكن الانسان قد يرجع أو لا يرجع إليها ، وذلك يرجع إلى الأوضاع العاطفية التي تحيط به لأن الأفكار هي ستارات مسرحية تختبئ المشاعر والعواطف الشخصية وراءها . من هذا يتضح أن الفكر الحديث كان يعترف . منذ عصر النهضة ، بأن المشاعر الانسانية والميول الشخصية تقود الفكر وتبلوره . وجد هذا التحول تعبيره الأول في كتابات باسكال واسبينوزا . فقد أصبح من المعتاد اعتبار العقل ، منذ هيوم ، بأنه عبد للعاطفة وذو دور يقتصر على تلبية الأهواء لا الحد منها فقط وضبطها . ثم منذ الحركة الرومانطيقية ، أصبح من المعتاد أيضاً اعتبار العاطفة خاصة أساسية ، بل خاصة إنسانية أهم من العقل .

تعتبر الايديولوجية الانقلابية وما تولده من موقف ثوري عن قوى شعورية لاعقلانية وعن سيادة هذه القوى في التاريخ . يعتبر بُنائها ودعائها عن تلك القوى في تركيب عقلي واضح الحدود العقلانية ، ويتبنون نظريات وفلسفات ومناهج ذات شكل عقلي لا جدال فيه ، ولكن ذلك لا يغير من واقع

الايديولوجية كظاهرة تدل ، في قواعدها الأولى، على قوى شعورية عاطفية . ف وراء كل إيديولوجية تكن مشاعر وعواطف تحررها المرحلة الانتقالية الثورية، وتكشف عنها الايديولوجية ، ومن ثمّ توجيهها وتدير دفتها في وجهتها أو قصد معين . يحاول دعاة الايديولوجية دائماً عقلنة العنصر العاطفي فيها ، وينجحون بذلك إلى حد بعيد ، ولكنهم يبقون أداة في يد هذا العنصر كقوة دافعة .

رأى لاروشفوكو في القرن السابع عشر ، أن الأخلاق لا تشكل محرّساً على السلوك بل هي نتيجة السلوك ؛ وبأن ليس هناك ، في الواقع ، مقاصد أخلاقية ، بل تفجرات عاطفية تبرر ذاتها فيما بعد ببعض الحجج والعقلنة .

كان الأثر الاول في ايديولوجية الانقلاب الفرنسي لروسو الذي اراد ان تتقدم العاطفة على العقل ، وليس لفلاسفة الانسكلوبيديا الذين بشروا بالعكس . رفض سان سيمون وأتباعه ، على الرغم من اعتادهم على العلم والاسلوب العلمي ، أن يوصفوا بالعقلانيين أو بالعقلانية . أما السبب فيعود الى اعترافهم بأن هناك قيماً ومواقف عقائدية عديدة لا تشتق من الأدلة العلمية . ولهذا رأوا انه من الخطأ اشادة نظام التربية الاخلاقية على العقل وحده . أما التفوق المزعوم للعقل فانه يرجع في رأيهم الى الخاصة الفردية في الحضارة الحديثة .

نجد هنا خاصة اخرى تردد ذاتها في جميع الايديولوجيات . وهي ان القوى الاساسية العميقة التي تولدها هي قوى عاطفية شعورية بدائية تتولد من تحولات لاواعية في نفسية الشعب والجمهير . ولكن الشاعر والمواطف تعمقن ذاتها في الايديولوجية الانقلابية التي تنبع من هذه التحولات النفسية التي تفرضها تحولات اجتماعية تاريخية تتراكم وتتكاثف عبر الوقت ، والتي تحاول ان تلتسق وتوحد الحياة، وان تتخذ موقفها في قاعدة عقلانية تصبح صوتاً لها . كانت الايديولوجية الليبرالية مثلاً تبرر ثورات متعددة ، توحى بها وتلهمها ، ولكن الثورات كانت تقوم إثر تحولات نفسية عامسة ، وتعبّر عن عواطف ومشاعر عميقة حادة تسود مجاريها . تهدف الايديولوجية الشيوعية والانقلابات

التي اعتمدتها ايضاً الى تنسيق الوجود تنسيقاً عاماً منطقياً ، والى عقلنة الحياة بشكل تام يُخرج منها كل ستر او لغز او عنصر لا عقلاني . ولكنها نشأت من مشاعر وعواطف ساعرة تحركت بمحبة بركانية . كانت الايديولوجية في خدمة هذه الانقلابات والتحولات تساعدنا في تحقيق ذاتها .

اعترفت النازية وأعلنت بأن الانسان كائن لا عقلاني تسوده العواطف والفرائز ، ولكنها هي الأخرى اعتمدت ايديولوجية حاولت أن تنسق فيها الواقع وأن تعقلن التاريخ والحياة وتخضعها لمنطق موحد . لقد كانت ترى ان غايتها الكبرى هي في بناء علمي للمذهب يكون تمجيذاً للعقل . كان ذلك من الاسباب التي جعلت النازية تحاصم الكنيسة والمسيحية اذ رأت فيها ابتعاداً عن العلم وحقائقه .

كان المفهوم العقلاني يعتبر الانسان كائناً يتجه تبعاً لأحكام الفكر ، كائناً فاضلاً ، مسالماً ، لا يعرف البغضاء ، يفيض بمحبة الغير ، دائم التفكير والعمل ، يستوحي المنطق والعقل . ارتكبت الدور الحضاري الحديث خطأ فادحاً عندما اعتمد هذا المفهوم ، وآمن أن كينونة الانسان الاولى تقوم في التفكير ، أي ان علاقته الاولى والاساسية مع الحياة والاشياء هي علاقة عقلية . ان المشاعر لا تكون فقط أحد العناصر الأساسية في حياة الافراد ، بل هي من أقوى القوى التي تسود التاريخ . تدل كل صفحة من صفحات الحياة الفردية والاجتماعية العامة بوضوح على سلطتها القاهرة . هذا الخطأ هو خطأ المثالية والعقلانية ، والأزمة التي نعانىها ترجع اليه بسهم وافر . لا يكون الفكر كينونة الانسان ، ولا يرجع الانسان بسلكه الى الفكر لأن الفكر أداة فقط ، أما كينونته فهي عمل وحركة وليست واقعة معطى له كجسمه .

تعتمد القوة التي تميز الايديولوجية الانقلابية على المواقف الارادية واشكال الولاء العاطفي الحازمة . فكلما ازداد تأمل الانسان وتفكيره في أسباب حياته وسلوكه ، تحاذل عن القيام بالجهد الذي يفرضه عليه الوجود . ينحو

نقاء الفكر باتجاه معاكس للنشاط وحيوية الارادة . كان القديس انسلم يعبر عن هذه الخاصة ليس في الايدولوجية المسيحية فقط، بل في كل ايدولوجية أخرى عندما قال : « إنني لا أحاول ان أفهم كي أؤمن ، ولكنني أؤمن كي أفهم » .

كان هويتهد يعبر عن الموقف الفلسفي الحديث عندما جعل الفكرة الأساسية لكتابه « العلم والعالم الحديث » تشرح بأن تركيز اهتمام الانسان على الفكر وحده يؤدي الى البلبلة . كما وجدت الثورة ضد المواقف العقلانية صوتاً لها في كثير من الفلاسفة وكبار مفكري العصر الحديث . ان المجال لا يتسع هنا حتى للاماع الى افكارهم ؛ ولكن بإمكاننا القول بأن أولئك المفكرين اختلفوا كثيراً فيما بينهم ولكنهم على الرغم من ذلك ظلوا متفقين في بعض النقاط الاساسية التي تناقض العقلانية او الهيكلية التقليدية مناقضة عنيفة . فأولاهم هي ايمانهم بأن العقل وحده لا يمكن أن يحل مشاكل العالم او أن يعطينا مقاييس صحيحة في التمييز بين الخير والشر .

والثانية هي الاعتقاد بأن الكون ذاته هو كون لاعقلاني أي ان الواقع لا يخضع ولن يخضع أبداً لقوانين وقواعد منطقية محضة
والثالثة هي الاعتراف بأن الانسان كائن لاعقلاني في حقيقته الاساسية .
والنقطة الاخيرة هي ان العمل السياسي يجب ان يعي هذه الحقائق ويتركز عليها .

تجدر الملاحظة هنا بأن الهيكلية نفسها ، على الرغم مما هو معروف عنها من عقلانية متكاملة ، تنطوي على جذور للمواقف اللاعقلانية ، لأن هيكل في فلسفته السياسية قال بأولوية الادراك المدعوم بالحدس الروحي على الادراك الحس ، كما انه اقام فرقاً بين ما أمممه بالعقل الواعي والعقل الخلاق او اللاوعي ، واكد بأن جميع التطورات السياسية الحقيقية يجب ان تعتمد الثاني وليس الأول .

ينكر الفكر الفلسفي الحديث قدرة العقل الانساني على تحقيق معرفة صحيحة عن الكون عن طريق التفكير المحض . فنذراً واخر القرن التاسع عشر برزت ردة عامة ضد العقلانية عبرت عن ذاتها في كبار مفكري العصر من أمثال شوبنهاور، ونيشه، وبرجسون، وجايس، وفازر، وكروشه، ودبليسي، وريكارت، ودركهام ، ووالاس ، ومكدوجل ، وفرويد ، ويونج ، وتارد ، ودركهام ، ولويون ، وسوريل وباريتو الخ ... وفي أهم المذاهب الجديدة كالذاهب الحيوية، والارادية ، والبرجسونية ، والسلوكية ، والبراهمية ، والسيكوانليز ، والنقابية ، والوجودية ، في السوسولوجيا التي كشفت عن المنصر اللاعقلاني في السلوك الاجتماعي ، وفي السيكلوجيا الحديثة التي تنكر قدرة الفكر على ان يكون حراً في الوصول الى استنتاجات في معنى الخير والحق والفضيلة والحقيقة لا تتأثر أو تتحدد بعناصر لاعقلانية . ان نظرية اللاوعي تسود هذه السيكلوجية ، وهي تعني ان الخصائص الانسانية الواعية تعود في حركتها الى قوى تكمن وراء الوعي .

اهتم كبار مفكري العصر اهتماماً كبيراً بالمقاصد اللاعقلانية التي تكونت جزءاً أساسياً او الجزء الاساسي من السلوك الانساني . لقد كانوا يحيون في ظل هذا الاكتشاف ، اكتشاف اللامنطقي ، اللاعقلاني ، والبدائي ؛ بيد أن هذا لا يعني انهم كانوا لاعقلانيين بشكل صرف . كان انشغالهم بالعناصر اللاعقلانية ذا غاية واحدة وهي كيفية سيادة هذه العناصر . ففي الكشف عنها والتزول الى أعماقها ، كان هؤلاء يأملون بتوجيهها نحو مقاصد انسانية بناءة .

كان سوريل بين القلائل من نقدة العقلانية الكبار الذين رأوا قيمة إيجابية في الجذور والقواعد الشعورية للسلوك الانساني . ونراه يؤكد ان معاناة ودية للحركات الاخلاقية الكبرى امر اساسي في ادراك معانيها وحقيقتها ، وبذلك يُنبئ بانهائم الذي أصبح فيما بعد اكبر المدافعين عن موقف كهذا ، فحاول دائماً ان يفسر بأن الانسان ، على الصعيد الاجتماعي الانساني ، يستطيع ان يدرك فقط ما عاناه واقعياً .

قد تلبى الحقيقة التي تتجه الى العقل فقط او تتركز على التجربة الحسية وحدها حاجة عقلية وتكفي العقل، ولكنها لا تنطوي على شيء يثير مشاعرنا او يعبر عنها باعطاء معنى للحياة . لذلك نرى غالباً ان الشعور هو الحَكَم في قضايا الخير والشر ، وان العقل يصبح عاجزاً ان لم يُسرّع الشعور الى دعمه والوقوف وراءه . لا يحمي العقل والمقاصد الصالحة الانسان من الحرب والعنف، وجميع الحركات الاجتماعية السياسية الثورية لم تنبثق من العقل بل من تحولات في المشاعر .

دور الفكر هو ، في الواقع ، كما يصفه بارزن ، دور الخادم . فالفكر لا يستطيع ان يقود ، وبالاخص ان يسود ، لانه يعرف فقط اهدافاً وسطى . فهو يقول إن كنت تريد كذا ، يجب ان تفعل كذا . إن ما نريد قد يعبر عن ذاته ويتكيف عن طريق العقل ، ولكنه لا يستطيع ان يصدر عن قوانينه وحركته . فالفكر عبد المشاعر ، كما كان هيوم يصفه ، ينظم المشاعر ويحققها ، ويقودها ولكنه لا يحمدها . دور العقل هو ان يدعم الميول والمشاعر التي تجعل الحياة تتجاوز ذاتها ، وان يوسع من وحدتها وتجانسها . واجبه الاول كما يراه نيهور هو توليد نظام من فوضى الميول والمشاعر .

كان العقلانيون يرجعون اشكال الظلم الاجتماعي الى الجهل ، ويقولون بأن هو ذكاء الناس وثقافتهم سيزيل المظالم الاجتماعية والسياسية . يعود هذا المفهوم الى القرن الثامن عشر ، وهو لا يزال مذهب الكثيرين من علماء التربية اليوم . لقد زالت التقاليد والخرافات التي كان يرى فيها فلاسفة القرن الثامن عشر مصدر الظلم الاجتماعي ، ولكن دون ان تزول اشكال الحقد والاستئثار بين الناس .

وصف مونتانيه الانسان المجرد عن القصد المركّز الكبير بأنه انسان ضائع . ولكنه نسي ان يضيف بأن ذلك يجعله فريسة اهواء متضاربة تشل جهده .

توفر الايديولوجية الانقلابية هذا القصد الكبير وتعتمد بذلك مضمونها ميتافيزيقياً يفرض الولاء له والأنضواء تحته بعمل من أعمال الايمان وليس عن طريق البرهان التجريبي أو الحجة المنطقية . إن ذلك لا يضيرها لأن طبيعة السلوك الانساني في تفاعله مع وضع الانسان العام لا يصل إلى الايمان عن طريق فكرية ، بل شعورية نفسية . لا يقع الفرد ، كما يلاحظ كوستلر ، في غرام امرأة نتيجة اقناع منطقي . فالعقل قد يدافع عن إيمان ما ولكن بعد أن يكون الايمان قد تحقق ، وقد يلعب الاقناع دوراً في اعتناق مذهب ما ، ولكنه دور الذي يملن فقط اختيار وتكامل تحول ينضج في مواقع لا يمكن لأي اقناع أن يصل إليها . فنحن لا نحصل على الايمان أو نحققه لأن الايمان ينمو كالشجرة ، أغصانها تتطلع الى السماء وجذورها تذهب الى طبقات أرضية سفلى مظلمة تغذى منها .

إن الايديولوجية الانقلابية تفرض الايمان وموقفاً ابداعياً حول مضمونها الميتافيزيقي ، ولكن كل عمل تقوم به ، وخصوصاً عندما يعبر هذا العمل عن عنصر خلق وابداع ، ينطوي على امكان الفشل أو الخطأ في الاوضاع التي يحاول التحقق فيها . لذا ، كان ، في عمل من هذا النوع ، عنصراً من العاطفة أو الايمان ، لأننا في كل عمل من أعمالنا نؤمن مقدماً بنتائج لا ينشأ عليها برهان كلي كامل . ولكن الايمان السابق ودرجته يكونان عنصراً أساسياً في انجاح أعمالنا وفي تحقيق النتائج التي نحققها . هكذا رأى جايمس ، وغيره كثيرون ، أن قوة الخلق تعتمد الى درجة كبيرة على درجة الايمان الذي يتقدم الخلق ، وبأن الحكمة تفرض علينا أن نؤمن بما ينسجم مع حاجتنا لأن الحاجات تتحقق فقط عن طريقه . فجوهر الخلق هو أن نراهن بحياتنا على امكان وليس على حقيقة ، وجوهر الانسان هو أن يؤمن بأن الامكان ليس امكاناً بل واقعاً يتحقق . لهذا ، رأى جايمس أن أكبر التجريبيين هم تجريبون على الصعيد الواعي فقط ، أما في سلوكهم فهم متعصبون كبايات ذوي عصمة عن الخطأ . يمثل المضمون الميتافيزيقي غائبة الانسان ومقاصده الأولى فيتجاوز بذلك

العقل والبرهان ، لان العقل ينتصر في نطاق الوسائل وليس في صعيد الاهداف الكبرى . ترجع أهداف الحياة الاولى نهائياً الى مشاعر واتجاهات أساسية في الانسان والوضع الانساني ، تحدد غايات سلوكنا ، ولكن العقل يخلق الادوات اللازمة لتحقيق الغايات تلك .

شاهد القرن الثامن عشر الفلاسفة والانسكلوبيديين ينقضون النظام الملكي والكنيسة والدين ، ويكشفون بحق عن عنصر الارتجال والخرافة فيها ، وقيمون العقل مطلقاً جديداً يقدسون كل شيء به . ولكن في القرن التاسع عشر نرى أن العقل ذاته أصبح عرضة للنقد ، وأن الفكر آنذاك تبين أن العقل يستطيع ان يهدم الايمان ، ولكنه يعجز بأي شكل حي أن يحل مكانه . هكذا رأينا الفكر يرجع الى التاريخ والنقد يتحدى وضع العقل الخالد ذاته فيكشف ويدلل على أن العقل تاريخي .

كان سقراط يمانع في تدريس الفيزياء لانها تقود الى الشك . لقد كان على حق بالنسبة لقصده الذي كان رعاية التقليد . فالتاريخ يدلنا بصراحة على أن انتقال الانسان من سيادة التقليد الى الحرية حدث دائماً في مجتمعات اعترفت بالنقاش وافتتحت للعقل المستقل . تمطينا الجمهوريات الصغيرة في اليونان واطاليا صورة تاريخية واضحة عن ذلك . أكد عدد كبير من الدراسات التاريخية الحديثة وجه الشبه الكبير ، من هذه الناحية ، بين الدور الحديث وبين الدور القديم . ففي كليهما نرى أن العقل ازدهر بتحرره من التقليد .

تبرز سيادة العقل أو النقد العقلي المستقل عندما يضعف التماسك الاجتماعي وتتحلل عرى الوحدة الاجتماعية الثقافية . يحيا الانسان في المجتمع أو يحس أحاسيسه الاجتماعية بعمق عن طريق تثقيف مشاعره وعواطفه تثقيفاً عفوياً . فالشعور هو الرابطة التي تشدنا الى الغير ، الى المجتمع ، الى الدولة ، الى الوضع الانساني ككل . فمتى ينحل أو ينهار ، وعندما يضعف الرابط العاطفي الذي يصل بيننا وبين الغير ، يحس الفرد أن الحياة قد انقطعت عنه ، وأن

العالم والانسان يستثنيان من علاقاتها . عندئذ يتحول المجتمع الى مجموعة مادية ، الى مجموعة من الذرات الفردية والكائنات المتحركة لا يقود سلوكها أي قصد موحد ، بل أناة محدودة .

يتحسس الانسان شعورياً وعاطفياً موقعه من الحياة . ويجد جواباً لهذا الموقع بالطريقة ذاتها . المضمون الميتافيزيقي في الايديولوجية الانقلابية هو نتيجة لهذا التحسس . والعقل الذي يكن وراء الايديولوجية ، يرافقها ويعبر عنها ويلعب الدور الاساسي في الحياة المعنوية ؛ فهو يبلور العواطف ، ويعبر عنها ، ويمتحنها ، ويحاول ضبط علاقاتها مع الخارج ، ويفتح أمامها مجال وطريق التحقق ويوفر جهداً ونشاطاً ، ويتقدم طريقها الى مقاصدها ، ولكن العواطف والمساخر الاساسية التي تدور بشكل خاص حول المضمون الميتافيزيقي في الايديولوجية والتي تبرز في مراحل انتقالية من هذا النوع ، تكن دائماً وراء العقل ، لانها هي التي تجعل الانسان يحب الايديولوجية ويمتزج معها ، وهي التي تولد في الانسان النشاط الضروري في خدمتها والارادة في العمل على تحقيقها .

فرضيات الأيديولوجية الانقلابية

تكلمنا في الفصل السابق عن المضمون الميتافيزيقي الذي تنطوي عليه كل أيديولوجية انقلابية بشكل عام . بقي علينا أن ندفع البحث خطوة أخرى فنحلل هذا المضمون الى عناصره الاولى التي تتركز في مجموعة من الفرضيات الاساسية . ان كل مضمون ميتافيزيقي يتكوّن من مجموعة ضمنية من الفرضيات التي من طبيعتها ألا يطالها برهان أو تجربة . تتحدى الايديولوجية الانقلابية في فرضياتها الاساسية كل تحليل وكل تفسير علمي ، وتبقى فرضيات بديهية قَبْلِيّة طالما كان باستطاعة الايديولوجية ، أن تولد لذاتها في النفوس الحماسة والولاء الوجداني العميق ؛ ولكنها تتحول الى عبارات خاوية لتنميق الخطابات وتزيين الاجتماعات العامة عندما يضمّر الايمان بها وتحجف بنابيع الولاء لها . انها فرضيات ضمنية أو واضحة بعض الوضوح تعتمدھا الايديولوجية الانقلابية دون تردد

وبطريقة عفوية ، فلا تحاول أن تبرهن عليها أو أن تعبر عنها بطريقة منظمة .
تربط صورة العالم التي تحملها الايديولوجية بدون شك بحدود العقل والعلم
والمعرفة التي تتحقق في الدور التاريخي الذي تبرز فيه ، ولكن ، مهما اتسعت
الحدود تلك ، نجد كل ايديولوجية انقلابية ذاتها مضطرة لان تعتمد بضع
فرضيات كنقطة انطلاق لها . اتساع حدود الموضوعية التاريخية الاجتماعية أمر
ضروري أساسي في تطور الانسان وانما حضارته وانسانيته ، ولكنها تحتاج
الى عنصر الولاء الذي يربط الانسان ربطاً عفوياً الى حقيقة تتجاوزها . هذا
لا يعني مطلقاً امكان الفصل بين وجهي الايديولوجية ، فرضياتها وعناصرها
الموضوعية ، أو فرضياتها والتفرعات التي تظهر منها ، لانها وحدة واحدة لا
تتجزأ . لهذا نجد في كل ايديولوجية اتجاهاً لمقلنة أجزائها يحاول أن يجعل منها
انعكاساً أميناً لعالم موضوعي . نجد هذا الاتجاه في موقف الانسان من ناحية
عامة . فمهما كان النشاط الذي يقوم فيه غير منطقي نراه يحاول دائماً اعطائه
طابعاً عقلانياً موضوعياً ، ويحاول تبريره لنفسه وللغير بالقول بأنه لا يتنافى
مع العقل ، أو انه نتيجة وقائع لا يمكن التناكر لها . لا يجد الانسان صعوبة
في السلوك العاطفي ولكنه يجد اجمال اعطاء هذا السلوك طابعاً عقلياً موضوعياً
من الصعوبة بمكان . ان العقل ، والعقل الموضوعي على الاخص ، ضروري
وشرط أساسي للبقاء من ناحية مادية ، لاننا ، عن طريقه ، ندرك العالم المادي
الذي يحيط بنا ، وبواسطته نكشف عن حركة الاشياء . ولكن فرضيات
الايديولوجية الانقلابية تحقق اتحاداً مع العالم الخارجي ، ووحدة بين الانسان
والانسان ، وتجاوباً مع الحياة ، واحساساً بالذات . العقل يزيج الستار عن
ترابط الاشياء والافكار والعناصر والنظم ، ويقارن ويركب بينها ولكنه لا
يستطيع أن يدخل اليها . ان هذا من مهمة الايديولوجية في فرضياتها الاولى .
تجسد الايديولوجية الانقلابية روحها ومعين وجودها في الفرضيات .
يتغير تركيبها الخارجي ولكن الفرضيات تبقى ثابتة ؛ تتحول نظمها
باستمرار ، بيد ان الفرضيات تبقى خارج التحولات تلك ؛ تتبدل التراكيب

الفكرية التي تعبر عنها من دور الى آخر ولكن الفرضيات تبقى خارج حدود التبدل . تعرف الدستور الاميركي لحدّ الآن الى اثنين وعشرين تعديلاً اساسياً ، ولكن ليس من واحد منها يمس الفرضيات الاولى التي نشأ عليها الدستور او الايديولوجية التي انطلقت منها الثورة . وجدت الولايات المتحدة ان الضرورات الاجتماعية السياسية تقضي بتعديل الدستور مرة إثر أخرى ، ولكنها لم تغير كلمة واحدة من مقدمة الدستور او من الفرضيات التي تحدد الانسان واهداف كل نظام سياسي صحيح بشكل مطلق .

كتب كارل ساندبرج ، مؤرخ عهد لنكولن ، يقول بأن أول مظهر في عظمة لنكولن كان الرزانة الحماسية التي نظر بها الى وثيقة اعلان الاستقلال ، او الفرضيات الاولى التي قام عليها الاستقلال . فبالنسبة اليه كانت الوثيقة دستور الحقيقة السياسية في زيادة السعادة وقيمة الحياة لجميع الشعوب من أي لون ، وفي كل مكان ، وبما ان نظام الرق كان يتنافى معها ، فان فرضيات الوثيقة كانت المشكلة الاساسية في الحرب الاهلية . هذا هو موقف كل انقلابي صحيح ، ينظر برزانة حماسية الى فرضيات الايديولوجية التي تبناها .

تدعو الايديولوجيات الانقلابية الحديثة عادة الى امتحان كل عقيدة على ضوء التجارب الانسانية ، وبذلك تبني على عنصر تجريبي موضوعي . ينطبق عليها ذلك بشكل خاص ، في ناحيتها السلبية ، أي في نقضها للموقف الايديولوجي التقليدي الذي سبقها . اما من ناحيتها الايجابية فان هذا العنصر ينكش أمام بعض الفرضيات ، ويقبلها كحقائق بديهية لا يتجاوزها . ففرضيات الليبرالية والديمقراطية والشيوعية والاشتراكية والنسازية تترسخ قاعدةً للتجارب الانسانية ذاتها وتحاول تحديد هذه التجارب .

ان كثيرين من الذين يدرسون فكر توما الاكويني مثلاً يعجبون به ، وإن كانوا يرفضونه بسبب الطريقة الشاملة التي يخلق بها عالماً كاملاً ممكنًا من مجموعة من الفرضيات القليلة . يحاول بعض هؤلاء المعجبين وبعض الأتباع الآن تجديد

مكانته في العالم الحديث بتجربته من بعض الفرضيات والاستنتاجات التي يرون خطأها بوضوح ، أي أنهم يحاولون تجريبه من الشيء الذي سبب عظمته ، وهو قدرته على اشتقاق مبادئ عامة للسلوك الانساني ككل من فرضيات قليلة رأى أنها ذات حقيقة ثابتة خالدة .

تستطيع الايديولوجية الانقلابية ان تفرض ذاتها وان تستمر لأن فرضياتها 'تقبل دون نقاش' ، وتصبح جزءاً من التركيب النفسي العام للحركة التي تنبثق منها . فلو ان الانسان اراد ان يعقل كل شيء يواجه حياته أو ان يفكر بكل شيء يتصل بموقفه الايديولوجي ، لسادت الفوضى وجوده لما يفرضه ذلك من جهد فكري يثير الحيرة والتردد ، ويشل الحركة ويحصد النشاط . يستطيع الانقلابي ان يقوم بتجاربه ، وان يثور ويناضل ، وان يحقق ويؤكد صور دنياء الجديدة لأن هناك فرضيات اولى يعتمدها دون وعي ، ويرجع اليها دون تمحيص ، ويركز عليها جميع اختبارات وأشكال صراعه .

معاناة فكرة الله عن طريق صوفي او شعوري او فكري ليست بالمعاناة الوحيدة التي يستحيل وصفها بالكلمات ويعجز العقل الانساني عن ادراكها . فهناك الشاعر الكبير الذي يستطيع ان يرمز فقط الى تجاربه بالكلمات التي تعبر عنها ، وهناك معاناة الحب والحمد والجمال الفني الخ ... كلها تدلنا بوضوح ان هناك تجارب واقعية حقيقية لا يمكن التعبير عنها . معاناة فرضيات الايديولوجية الانقلابية هي من هذا النوع ؛ ان ما يوجد لها ويلدها ليست الوقائع التي تدعها وتبرهن عنها ، بل روح العصر او المناخ الانساني الفكري العام في دور تاريخي معين .

*

هذه الفرضيات قد تكون عقلانية او منطقية . ولكن بما انها تبرز بعيدة جداً عن مشاغل الايديولوجية المباشرة وعن عملها الثوري اليومي في تجديد الواقع ، فانها لا تولد تناقضاً وخصاماً بين الايديولوجية وبين نهج عقلائي منطقي . قد تكون مفاهيم الفرضيات ومقاصدها العليا كالفردية والمساواة والمجتمع

اللاطبقي والمادية الديالكينكية لاعقلانية ولكن ذلك لا يعني ابدأ انها
تفرض سلوكاً لاعقلانياً . ولكي نمطي فكرة واضحة عن هذه الخاصة في
الايدولوجيات الانقلابية ، نعرض فيما يلي ، على سبيل التمثيل ، فرضيات أول
ايدولوجية تكاملت انقلابياً في الدور الحضاري الحديث ، وهي الايدولوجية
الليبرالية .

الفرضيات السيكلولوجية:

١ - يجد السلوك الانساني دوافعه الاولى في أثنائية فردية تكن في الطبيعة
الانسانية ذاتها . تلك الاثنائية أو محبة اللذة ، وهي مشاعر وغرائز لاعقلانية ،
تكوّن القوة الدافعة للسلوك الانساني ذاك .

٢ - درجة اللذة أو المنفعة التي يحققها الفرد لا تتحدد بقوى عمياء
ولاعقلانية ، لأن المصلحة الذاتية هي مصلحة نبيرة تعتمد على العقل الذي
يضيء الطريق أمامها ، وقيس امكاناتها ، ويحدد اتجاهها ويسود حركتها .
يقف العقل وكأنه قوة مستقلة في الفرد يتأمل بشكل هادئ وموضوعي
القوى والتجارب التي تحيط به ، ونتائج كل منها ، ثم يقرر أيها تعطيه اللذة
الكبرى أو تؤكد مصلحته اكثر من غيرها . يتبع السلوك الفردي آنذاك
قرار العقل بشكل آلي .

٣ - بما ان السلوك الانساني يجد دوافعه الاولى في تحقيق لذة أو مصلحة
شخصية ، فهو بحاجة ، دائماً ، الى إيجاد محركات له في أهداف تحقق له ما اراد .
٤ - ان فقد الانسان هذه المحركات فإنه يفقد دوافع الحركة ذاتها ،
ويدخل بالتالي حالة من الاستكانة والهدوء .

٥ - حالة الانسان الطبيعية هي حالة استكانة وهدوء دون محركات
اللذة والمصلحة . الجهد ألم ، والانسان لا يعاني او يتعرض للألم دون مكافأة .

٦ - يتكوّن المجتمع من ذرات فردية ، وجميع ميزاته تشتق من ميزات
الأجزاء الفردية التي تشكل وحدات مستقلة . ان الفرد حقيقة أساسية تتقدم

على كل حقيقة أخرى ، أما المجتمع فليس سوى مجموعة حسابية تتكوّن من هذا النوع من الأفراد .

٧ - ان النظم الاجتماعية بأكملها هي نتيجة ميزات عقلية شعورية تميز وجود الأفراد ، حالتهم الطبيعية ؛ وتتقدم في وجودها على كل تشكيلات اجتماعية يدخلونها فيما بعد .

٨ - يتميز الفرد في ذاته وبجالاته الطبيعية ليس فقط بميزات عقلية شعورية خاصة ، بل بحقوق طبيعية لا يمكن لأي مجتمع أو دولة ان تأخذها منه . تؤثر الحياة الاجتماعية فيه تأثيراً سطحياً جداً .

٩ - طبيعة الانسان ليست فاسدة ، بل صالحة فاضلة عقلانية خيِّرة .

الفرضيات السياسية :

١ - إن أساس ومصدر الدولة مترسخان في عقد اجتماعي ، وسيادة الدولة لا تنبثق من الله بل من عقد بين أفراد خلّقوا أحراراً بحقوق طبيعية متساوية .

٢ - ان كل فرد يتميز بحقوق طبيعية ليس باستطاعة أية حكومة أن تجرده منها ، والدولة هي أداة لحماية هذه الحقوق .

٣ - على سلطة الدولة ان تكون محدودة بدستور يعبر عن العقد الاجتماعي كما يجب ان تقتصر على رعاية النظام المدني وتنفيذ العدالة فقط .

٤ - ان السيادة السياسية تنشأ في مجموع المواطنين وبشكل خاص في أغلبية عددية . تلك هي فرضية الديمقراطية .

٥ - لكل فرد الحق في سيادة أعماله الخاصة طالما أنه لا يحيد بذلك من حرية ونشاط الآخرين . تلك فرضية الفردية .

٦ - أفضل أنواع الحكم هو الذي يتدخل بشؤون المجتمع والفرد بأقل درجة ممكنة .

٧ - تقتصر مهمة الدولة الأولى على حماية المواطنين ضد الاعتداء الخارجي والداخلي .

الفرضيات الاقتصادية :

- ١ - عمل الفرد في سبيل مصلحته بقود بطريق غير مباشر وبشكل عفوي الى تأكيد مصلحة المجموع . فهناك وحدة آلية بين الاثنين .
 - ٢ - الملكية حق من الحقوق الطبيعية يجب على الدولة أن تصونه وترعاه .
الفرضيات الفلسفية :
 - ١ - هناك قانون أو نظام طبيعي عقلائي يتقدم على جميع القوانين والأنظمة القائمة ويسودها .
 - ٢ - يستطيع الفرد ان يصل عن طريق البحث العقلي الى معرفة ذلك القانون ، ويقدر أن يحول بكفاءته العقلانية النظم التاريخية تبعاً لمخطط عقلائي .
 - ٣ - الاخلاقية الزمانية العلمانية التي تقتصر على حدود الوضع الانساني ولا تتجاوزه كافية في تنظيم سلوك الإنسان ، وتفسيره ، وتوجيهه ، وتهذيبه .
 - ٤ - ان قصد الحياة هو الحياة ذاتها .
 - ٥ - الانسان قادر ، على ضوء العقل وحده ، أن ينمي حياته ويحقق كمالها .
 - ٦ - أول شرط لإسماع الانسان ينشأ في تحرير العقل من الاساطير والخرافات وأشكال الجهل .
 - ٧ - الايمان بإمكان إجراء تحويل تام للمجتمع الانساني ، وانتقال مفاجيء من الظلام الى النور ، ومن الفساد الى الكمال .
 - ٨ - التقدم الانساني تقدم غير محدود ، وتكامل الانسان هو تكامل مستمر لانهائي .
 - ٩ - النقاش العقلي هو افضل أسلوب في تحقيق الوثام الاجتماعي .
- تلك هي الفرضيات الأساسية العامة التي يتكوّن منها المضمون المتناهي بقي في الايديولوجية الليبرالية ، وقد عرضناها بشيء من التفصيل حياً بإعطاء صورة واضحة عما نعنيه بهذه الخاصة في الايديولوجية الانقلابية . ولكن في الواقع يمكن اختصارها الى عدد اقل مما تقدم . فهناك من وجد ، ككارل جاكرو مثلاً ، ان هذه الفرضيات الاساسية 'تُحصر في أربعة . وهناك من وجد

انها تقوم في واحدة... يعطينا دي توكفيل صورة واضحة عن الموقف . فقد وجد أن برامج مفكري وفلاسفة القرن الثامن عشر السياسية وإن اختلفت إلى درجة يستحيل معها استنباط نظرية سياسية موحدة في الدولة ، فإنها جميعاً تتفرع ، إن نحن أهملنا التفاصيل والجزئيات ، من مفهوم واحد عام كمصدر وقاعدة لها . فجميع البرامج الفلسفية تلك تفرعت من مفهوم واحد عام يبنى أساساً لها ، وجميع هؤلاء الفلاسفة والمفكرين اعتبروه فرضيتهم الأولى قبل بناء نظرياتهم الفردية الخاصة في الدولة . فعلى الرغم من الاختلاف الظاهر بينهم ، كانت نقطة الانطلاق واحدة عند الجميع ؛ وهي الاعتقاد بأن ما يحتاجه المجتمع هو استبدال العادات التقليدية المعقدة التي تسود النظام الاجتماعي بقواعد بسيطة بدئية تستوحى من ممارسة العقل الانساني والقانون الطبيعي . هذا لا يعني ، في الواقع ، فرضية أساسية واحدة ، بل فرضية واحدة تتفرع منها فرضيات أخرى .

يطالعنا هنا ما أسماه توني بـ « صوفية عقلية » ، كما تطالعنا في اوضاع أخرى « صوفية عاطفية » . يظهر ذلك في الفرضيات التي تدور على عقلانية الانسان ، والتي ترى أن غرائزه فاضلة وخيرة ، فتحلها محل الله الذي اخرجته من المجتمع وقطعت كل علاقة به .

انسان الايديولوجية الليبرالية انسان عقلاني ، وعالمه عالم يخضع لنظام عقلاني . أما قوى الشر والرديلة التي تمثل الناحية المظلمة في وضعه ، فإنها تمتد يحدورها إلى العصور الوسطى ، أو إلى عهود سابقة ، ترجع إلى نقص في المعرفة ، وإلى جهل الانسان أو إلى خبث وسفاهة الملوك والكهنة . كانت هذه الفرضية تزدد وضوحاً وتأكيداً لذاتها مع استمرار نجاح الطبقات الوسطى الجديدة في تهديم سلطة القوى الدينية السياسية السابقة ، وفي سيادة الطبيعة .

تكتشف هذه الخاصة في كل ايديولوجية ، فمن يقرأ أقوال كونفوشيوس

مثلاً ، يخال لاول وهلة ان ليس هناك من مبدأ او فرضية عامة تمود الكونفوشية . ولكن كونفشيوس أكد عكس ذلك فقال : « انني اقدم سيستاماً ، أو مبدأ اساسياً يتغلغل فيها كلها » . ينطبق ذاك المبدأ على الحياة الاجتماعية والسياسية والحياة الشخصية ، وقد أسماه كونفشيوس بـ « لي » . ثم فسره حفيده تزوسو بما اصبح معروفاً بالعلاقات الخمس الاساسية التي اراد تحديدها بشكل جديد وهي ، العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، بين الاب والابن ، بين الصديق والصديق ، بين الاخ الاكبر والاخ الاصغر ، بين الزوج والزوجة . لا تتميز هذه العلاقات بالاهمية ذاتها ، ولا يمكن لبعضها ان تنشأ دون أن تتقدمها الاخرى أولاً ؛ هي تعتمد بدورها على ثلاث رسائل في تحقيق الحياة الفاضلة ، وهي : شيه ، وجين ، ويونج^(١) ، أي ما يمكن ترجمته بالحكمة ، والرأفة ، والجرأة .

نرى الشيء ذاته في الأديان الشرقية الأخرى . فهناك فرضية أساسية تتفرع منها فرضيات أخرى تشكل مجموعة قليلة ينشأ عليها تركيب الدين العام . فالتاو والنفثا والبرهمان في التاوية والبوذية والهندوسية تشكل الفرضيات الرئيسية التي تنشأ الفرضيات الأخرى وتتركز حولها .



كانت الايديولوجيات الانقلابية الحديثة زمانية علمانية أخرجت كل قوى غيبية أو ميتافيزيقية تقليدية من الوضع الانساني ، واقتصرت على هذا الوضع وقالت بالاكتماف به ، ولكنها ، برجعها اليه وعملها ضمن حدوده دون اللجوء الى أية قوة خارجية ، كانت دائماً ترجع إما الى التاريخ وإما الى الطبيعة الانسانية كحقيقة عليا نهائية ، تتخذ طابعاً ميتافيزيقياً جديداً لأنها تشكل قاعدة لكل شيء ، وتسود كل شيء ، ويرجع اليها كل شيء .

فان نحن نظرنّا الى رجوع الايديولوجيات الى الطبيعة الانسانية أولاً لرأينا انه من الممكن القول بأن جميع الفرضيات الأساسية في الايديولوجية الانتقالية تدور في الواقع حول المفهوم الذي تعطيه عن الطبيعة الانسانية كفرضية أو كقاعدة أساسية . حاول مفكرو وفلاسفة الايديولوجية الليبرالية باستمرار ان يتابعوا منطقها الذاتي كي يبينوا كيف أن تركيبها العام يتفرع من مجموعة معينة من الفرضيات الاولى تنشأ من مفهومها الأساسي في الطبيعة الانسانية . ينطبق الشيء ذاته على المسيحية ، وعلى الماركسية ، وعلى النازية . ففيها كلها يبرز مفهوم معين عن الطبيعة الانسانية ، يعبر عن ذاته بوضع فرضيات أساسية تتفرع منها فرضيات أخرى عن الدولة والمجتمع .

آمن بناة الطوباويات المختلفة أيضاً بأن القيم التي بشروا بها تجدد جذورها في طبيعة الانسان ذاتها ، وليس في أية نظم خارجية . كان الكشف عن هذه الطبيعة هدف كل طوبى في النظم التي تعلنها .

يميل الانسان في الأدوار الانتقالية الثورية ميلاً تلقائياً وبشكل طبيعي الى السؤال ، والسؤال بإلحاح ، ماذا يجب ان افعل ؟ .. ولكن عندما يطرح السؤال يجد نفسه تلقائياً وبشكل طبيعي ايضاً مدفوعاً الى سؤال آخر يقوم مقام القاعدة للسؤال الأول . فكي يعرف ماذا عليه أن يفعل في ظروف من هذا النوع ، يجد نفسه مضطراً لأن يعرف من هو الانسان ، أي كائن هو ، أي عليه أن يعلن مفهوماً في الانسان وطبيعته ، ولكن عندما يطرح السؤال الثاني يجد نفسه مرة ثالثة ، مضطراً تلقائياً وبشكل طبيعي لأن يتقدم خطوة أخرى فيدخل صعيداً آخر يتجاوز الاثنين الأولين ، فيسأل : ما هي علاقة هذا المفهوم بالتاريخ ، وبالتالي ما هو التاريخ ، أو بالاحرى ما هي طبيعة التاريخ والمجتمع ؟ .. فمن المفهوم الذي يعطيه عن طبيعة الانسان تتفرع القيم التي يجب ان تقود مسلك الانسان ، وهذا يعني طبعاً مفهوماً بالتاريخ والمجتمع يعطي تلك القيم ما تحتاجه من موضوعية ، وذلك بالكشف عن منطق في حركة التاريخ والمجتمع يقود اليها ، أي أن هناك أولاً ، بكلمة أخرى ، خطوة ميتافيزيقية

تعطي مفهوماً في طبيعة الانسان والتاريخ ، وتقود الى خطوة أخلاقية تحدد القيم المنبثقة من الموقف الميتافيزيقي .

ان التاريخ والحضارة يغيران وجهها تماماً تبعاً للمفهوم الذي نحمله عن الطبيعة الانسانية ، إذا كان المفهوم ذاك على طريقة أوجستين ، أو على طريقة أفلاطون ، أو على طريقة لوك ، أو طريقة فلاسفة القرن الثامن عشر ، أو بانثام ، أو ماركس ، أو النازية ، أو نيهور ، أو بارث ، أو ديكرت ، أو لامتري ، أو كوندياك ، أو نيتشه الخ ...

نشأ كل ايديولوجية انقلابية في مفهوم معين واضح من هذا النوع يكن وراء الصورة التي يتبناها الانقلاب عن المجتمع ، ويعترف بها قاعدة لسلوكه . فابتداءً وانطلاقاً من هذا المفهوم ، يحدد الانقلاب ذاته وشخصيته ، وتعلن الحركة الانقلابية قيمها الاساسية وحدود النشاط الانساني التي تعتبرها رئيسية وأولية . لقد رأينا في مكان آخر من هذه الدراسة ان الايديولوجية الانقلابية تنطوي على نوع من الحتمية . تظهر قيمة هذه الخاصة جلية في المفاهيم التي تحملها حول الطبيعة الانسانية التي ترى فيها حتمية تنبع من تلك الطبيعة ، لأن القيم والمبادئ الاخرى التي تعلنها الايديولوجية تتحدد بنوع المفهوم الذي تقدمه عن هذه الطبيعة . سبقت الليبرالية مثلاً كل مذهب في التأكيد على حرية الفرد وعلى عقلانيته ، ولكنها ، من ناحية أخرى ، جعلت تلك الصفات محتومة بتركيب الطبيعة الانسانية ذاتها التي تفرضها في منطق تكوينها ، بدون أي اعتبار لحرية الفرد او قدرته على التأثير فيها .

كشفت الدراسات ، التي تناولت هذه الناحية ، عنها وبيّنت اهميتها تماماً . رأى دروكر مثلاً ، في دراسته للمجتمع الحضاري الحديث و « نهاية الانسان الاقتصادي » ، أنه يرجع الى مفهوم واحد في الطبيعة الانسانية تلقي فيه الاشتراكية والليبرالية ، وأن انهياره يرجع الى انهيار المفهوم . فالرأسمالية والشيوعية تبلتا ، في رأيه ، مفهوماً جعل من الانسان كائناً اقتصادياً ،

ووجدنا في ممارسة الانسان لنشاطه الاقتصادي بحرية ، الاداة التي تحقق الاهداف الاجتماعية التي بشرنا بها . فالحاجات والاعمال والحقوق وأوجه النشاط الاقتصادية هي وحدها ذات أهمية ، وفي سبيلها وحدها يعمل الانسان . ان هذا المفهوم في « الانسان الاقتصادي » وجد تعبيره الاول في فكر آدم سميث ومدرسته ، وتوج ذاته في فكر ماركس ومدرسته .

يذهب نيهور الى ابعد من ذلك في شمول تفسيره للمجتمع الحديث ، فيرى ان الطابع الزمني للمجتمع الحديث يرجع الى اتجاهات ومدارس عديدة ، ولكن جميع هذه الاتجاهات والمدارس تتفق في رفض المذهب المسيحي في الطبيعة الانسانية .

وجد هاليفي ، في دراسته القيمة عن نمو الراديكالية الفلسفية ، ان تلك الحركات كانت ترى ، الى حد ما ، أن منفعة التاريخ الاولى هي الكشف عن مبادئ الطبيعة الانسانية العامة الثابتة ، لان التاريخ يكشف عن يتابع السلوك الانساني المستمرة او التي تُعيد ذاتها .

هناك عدد من المفكرين الشيوعيين الماركسيين الذين رجعوا عن الشيوعية كإستراتيجيات مثلاً يرون ان السبب الرئيسي في فشل الحركة الشيوعية في بناء مجتمع شيوعي يرجع الى مفهوم خاطيء في الطبيعة الانسانية .

*

تظهر هذه الناحية في الايديولوجية الانقلابية بوضوح عندما ندرسها في صورها المختلفة . فان نحن رجعنا الى الايديولوجية الليبرالية التي مثلنا بها في ابتداء هذا الفصل وحللتنا شق اشكال تركيبها لرأينا أنها تركز دائماً المجتمع الانساني على مجموعة من الحقوق الطبيعية التي تنبثق مباشرة من طبيعة الانسان ذاتها . كان هذا المبدأ سبب ظفر الايديولوجية الليبرالية ، ولكنه حدها في الوقت ذاته .

كانت التعاريف التي اعطيت لتلك الطبيعة في أشكال الايديولوجية عديدة جداً . لذا ، لم يكن من الغريب ان يجد كراتش بأنه من الممكن تأليف اكثر

من كتاب ضخيم في متابعة شتى المفاهيم التي استخدمها المفكرون في تحديد هذا المفهوم . ولكن منها تعددت التعاريف والمفاهيم ، تبقى جميعها فرضيات تقدم ذاتها كبداية أولى لا تحتاج الى برهان تجريبي . بين ديوي ، في دراسته حول بناء الفلسفة الجديدة ، كيف ان القرن الثامن عشر استخدمها عادة للتدليل على سيستم مغلق من الافكار المنطقية ، وهكذا ، كانت ترجع الى نظام افتراضي لا علاقة له ابداً بالطبيعة التي يتم رجل العلم بها وتحليلها .

قد تختلف الاشكال فيما بينها ولكنها ترجع دوماً الى الحقوق الطبيعية كسيستم منطقي مجرد . هذا يعني ان الايديولوجية الليبرالية رأت أن تأسيس المجتمع يبرز في الحقوق وليس في الاعمال ، وان هذه الحقوق لا تشتق من الأعمال الفردية او الاجتماعية ، أو تعتمد عليها وتشتط بها ، مما يعني بدوره ، كما شرح توني في دراسته القيمة عن الموضوع ، ان تملك الارض او رأس المال او الثروة غير مشروط بالخدمة أو الشكل الاجتماعي الذي يتخذ التملك ، لان الفرد يدخل العالم وهو يملك بضعة حقوق أساسية ، لا يمكن تجريده منها أو فرض أي شيء عليه في تبريرها فحريته او ملكيته او حرية تصرفه بملكته هي حقوق تميزه ككائن انساني ، تتقدم على المجتمع وعلى ولادته وتأسيسه ، وهي مستقلة عن أي شكل من أشكال الخدمة الاجتماعية التي باستطاعتها أن تؤذيها .

هذا لا يعني ان هاته الاتجاهات اطلحت جانباً فكرة المصلحة الاجتماعية ، وناستها أو لم تهتم بها . لقد عالجتها ، ولكنها رأت ان خدمة المجتمع والمصلحة الاجتماعية تتجهان بشكل عفوي عن ممارسة هذه الحقوق ممارسة فردية مستقلة . انها تأييدان في مرتبة ثانوية في الايديولوجية الليبرالية ، ولكنها تتحققان عفويًا ودون أي تنظيم وتخطيط ؛ بيد أنه إن لم تؤدِ ممارسة هذه الحقوق اليها ، فانها لا تتأثر بذلك البتة وتبقى كما هي . تبرز هنا فرضية اخرى تتسلل من الاولى ، وهي ان العدالة الاجتماعية تفرض على المجتمع ألا يحد تلك الحقوق وألا يضع شيئاً يعرقل حرية الملكية والنشاط الاقتصادي .

الفرضيات تلك مكتوبة بخط عريض في الانتقالات الليبرالية في فرنسا وانكلترا وأميركا ، وبإسمها كان الناس يقاومون أعمال اجتماعية انسانية واضحة تمام الوضوح في ضرورتها ، كتشريع عمالي يحمي النساء الحبالى والاطفال والصحة العامة ، أو حماية الشعب من الحريق ومن الامراض السارية والأوبئة الخ ...

لم يكن ذلك غريباً لان الايديولوجية الليبرالية اعتبرت الحقوق الطبيعية أولية ومغلقة ، ورأت ان المصلحة الاجتماعية ثانوية ومشروطة ، على الرغم مما قالت به من تجانس حتمي بين المصلحة الفردية والمصلحة الاجتماعية .

قدس مفكرو الليبرالية ، من سميث ، الى هلفسيوس ، الى باتنام ، طبيعة الانسان الحسية وما تنطوي عليه من حقوق ، فقالوا بأنها تميل ، بما تتميز به من أثنائية نيترة ، ميلاً طبيعياً الى الوحدة والانسجام مع الخارج . اما فوريه فقد ذهب الى أبعد من ذلك في تبرير الانسان الطبيعي ، فرأى في جميع المشاعر والفرائز والميول التي نقضها المجتمع وخصوصاً الدين ، أسباباً يجب الاعتماد عليها في بناء الانسجام العام بين الناس . هذا الواقع ولد صراعاً ملأ التاريخ الحديث ، ألا وهو صراع المشاعر الانسانية ضد بربرية الحقوق تلك .

كان هذا موقفاً طبيعياً يتسلسل تسلسلاً منطقياً من مفهوم ميتافيزيقي قدمته الايديولوجية الليبرالية حول طبيعة انسانية ثابتة لا تتغير . كان دعائها يرون ان هناك نظاماً واحداً فقط يمكن ان يكون طبيعياً وعادلاً وحقيقياً ، لأن بإمكان نظام واحد فقط أن يعبر عن طبيعة الانسان الحقيقية . اما النظم الاخرى فهي جميعها نتيجة قصور او انحراف عقلي ، ولكنها قصور وانحراف مقدر عليها الزوال ، لان تطور المجتمع يطور الفكر وينمي ، وكلما ازداد نموه واتسعت حكمة الناس ازدادت قدرتهم على اكتشاف الاشكال الاجتماعية التي تلائم الطبيعة الانسانية ، وازداد المجتمع عدالة وخيراً . كان الاشتراكيون الذين ظهروا في النصف الاول من القرن التاسع

عشر أيضاً تحت تأثير هاته النظرية ، فظنوا ان النظم الرأسمالية انبثقت من افكار الفلاسفة ، وهي ، ان كانت سيئة ، فلأن الفلاسفة ارتكبوا حولها الاخطاء .

ان الطبيعة الانسانية التي رجعت اليها الايديولوجية الليبرالية لم تكن تنطوي على تلك الحقوق فقط ، بل كانت طبيعة صالحة عقلانية ، فرأت هذه الايديولوجية لذلك ان العالم يخضع للعقل ، واعتبرت العقل قوة مستقلة تاريخياً ، مكتفية بذاتها ، لا يمكن أن تفشل في تحرير العالم مما يتخبط فيه من اوهام او نظم لا تنسجم مع طبيعته . جعل هذا المفهوم من فكرة الشر في الايديولوجية فكرة سلبية تعني غياب شيء يكون وجوده أمراً صالحاً . كان الشر ، بكلمة أخرى ، نتيجة قصور في نمو العقل ليس بمقدوره ان يوجد بشكل ايجابي او موضوعي اي بالاعتداد على خصائصه وأوضاعه الذاتية المستقلة .

ان هذا المبدأ في الطبيعة الانسانية ، كخير في ذاتها ، ضرورة تفرض ذاتها على الايديولوجية التي ترى ان هدفها النهائي يبرز في الغاء الدولة أو السلطة المركزة ، وفي الغاء القيود والحدود التي تحد من نشاط الانسان ، والتي تعلن حرية الفرد قاعدة مجتمع ينشأ في وحدة انسانية عفوية لا تحتاج الى اي ضغط أو عامل خارجي يرشد او يوجه مسالكها . ان مفهوماً آخر ، عن الطبيعة الانسانية ، ينافي هذه الصورة عن المجتمع الجديد وبالتالي يلغيها . لهذا لم يكن غريباً ان نرى هذا المبدأ يرافقه جميع الحركات الليبرالية والاشتراكية ، لأن ما تبشر به من حياة جديدة يستحيل بدونه . اعتمد كثيرون من الذين أنكروا المبادئ والانقلابات الليبرالية كبورك وميتز مثلاً ورأوا فيها الشر كل الشر ، مفهوماً آخر في الطبيعة الانسانية ، يحدد انها تنطوي على الشر ، وان خلاصها الوحيد هو في الاعتماد على التقاليد الدينية والكنسية . أما أولئك الذين رضوا بالانقلابات هذه ، كأداة تحويل تاريخي اجتماعي ، فقد آمنوا بأن الطبيعة الانسانية تنطوي على الخير ، وبأن ما فيها من شر يرجع الى اسباب عابرة ، وبأن

الانسان يستطيع ان يميز بين الخير والشر ، وأن يعتمد على عقله دون عواطفه ومشاعره ، وان حياته بالتالي ستحقق له الكمال المطلق .

هذا ما جعل بعض المفكرين يرون ان الايديولوجية حملت معها « وحدانية أخلاقية » لم يعرفها التقليد الفلسفي أو العقائدي السابق في الغرب ، حيث كان الشر يتحدى الخير ، والشيطان يقاوم الله ، وكان كلامها خاصة أصيلة ثابتة وضرورية في الوضع الانساني وليس ظاهرة جانبية . لم تكن خاصة الشر اضطراباً مؤقتاً في نظام العالم ، مقضياً عليه بالزوال نتيجة نمو تدريجي محتوم نحو الخير ، ولكن ضرورة لا يمكن التهرب منها ، تعطي معنى لوجود الانسان ، ولا يمكن التحرر منها إلا عن طريق النعمة أو النجاة في عالم آخر . كان مفهوم الطبيعة الانسانية كحقيقة منقسمة على ذاتها ، أي كطبيعة اجتماعية ولا اجتماعية في آن واحد مثلاً ، مفهوماً غريباً عن الايديولوجية الليبرالية ، التي أرجعت للعقل الانساني المكانة العليا السامية التي خسرها بعد زوال الديمقراطية الاثينية ، فأحلت فيه وحدة الطبيعة الانسانية . كان لوك أكثر ايماناً بالعقل من افلاطون نفسه ، لأنه لم يقصره على اقلية من الناس فقط ، بل جعله ضمن امكان الجميع . رأى كثيرون من فلاسفة ومفكري القرن التاسع عشر من أمثال شوبنهاور ونيتشة وكياركجارد انه ليس من الممكن قبول مفهوم من هذا النوع ، يرى أن كل شيء في الطبيعة الانسانية صالح وخير ، لأن استعراض تاريخها يوحى بأن فيها شراً أو خطأ أساسياً . كان نيتشة يعتبر عن الموقف ذاته بقوله : « إن الانسان كائن يجب تجاوزه » .

كان ذلك المفهوم في الطبيعة الانسانية قاعدة الايديولوجية الليبرالية وثوراتها المتعددة . فقد ألغى فكرة الحقوق التاريخية ، وأحل مكانها فكرة الحقوق الطبيعية ، لأن الحقوق التاريخية هي الحقوق التي تسود الوضع السائد وتعبّر عنه ، وبذلك أرجع الانسان الى الطبيعة بدلاً من التاريخ ، لأنه رأى أن الانسان يحد حقيقته في الطبيعة الانسانية أكثر مما يحدّها في التاريخ ، وهي أقرب اليه وأكثر كفاءة في التمييز عنه من التاريخ الذي كان يبرر ، في الواقع ، النظام

المتبع. كان تركيز أول من قلبه الى ذلك فرأى أن المبدأ هذا يصح ان يُتخذ قاعدة في تفسير جميع المبادئ التي ارتكزت عليها الثورة الفرنسية . فمن المفهوم القائل بأن جميع الناس يولدون متساوين ، تفرعت فكرة إلغاء جميع الامتيازات الطبقية والوراثية والمهنية ، لأنها تنفي المساواة الاصلية ؛ ومنها تفرعت أيضاً فكرة السيادة الشعبية ، وفكرة الحقوق الواحدة ، وفكرة القوانين الواحدة ، وفكرة ايداع الشعب السلطة السياسية العليا الخ ... في هذا المفهوم أعلن الانسان كرامته الجديدة ، وهي تركز في حريته من الله ومن أحكامه وأحكام الدين من جهة ، ومن تقليده التاريخي الذي قاده كما تقود الأم طفلها ، من جهة أخرى .

فقبل الايديولوجية الليبرالية وثوراتها المختلفة ، كان الموقف العقائدي السائد يرى أن هدف التاريخ هو رجوع الى وضعية انسانية اولى سقط منها الانسان ، ولكن الايديولوجية تلك أعطت التاريخ مفهوماً جديداً ، جعلت منه حركة تثقيف للانسان ، حركة ينمو ويتقدم الفرد فيها من الطفولة الى الرجولة ، حركة تتحى وتزول من ذاتها أو تحقق ذاتها عندما يتحقق نضوج الانسانية . لم تقتصر الفكرة على هذه الايديولوجية بل امتدت منها الى الماركسية التي تنقضها وسادتها . قاد هذا التحول في النظر الى التاريخ بدوره ، الى فكرة الحقوق الطبيعية التي أحلتها الايديولوجية ذاتها مكان الحقوق التاريخية والتي استقتها من الطبيعة الانسانية ذاتها ، التي اتخذت صورة مطلق مجرد عن المكان والزمان ؛ ففيها فقط ، يمكن للحقوق ان تكون في مطال كل انسان . ينجلي ذلك ويتضح في وثائق وبرامج الثورات والانقلابات الليبرالية ، وخصوصاً في وثيقتي « اعلان الاستقلال » و « حقوق الانسان » ، حيث نجد أن هذه الحقوق ممنوحة عند الولادة وتبرز معها . فهي حقائق بديهية لا يمكن التصرف بها . ولهذا كانت الطبيعة الانسانية الفرضية ، أو المصدر الذي تنبثق منه هذه الحقوق والقوانين . يجد ايمان فلاسفة الايديولوجية الليبرالية بذلك المفهوم تعبيراً صادقا في قول تورجو بأن «حقوق الانسان لا تنبع من تاريخهم بل

من طبيعتهم » .

يكفي الانسان ، تبعاً لفولتير ، ان يرجع الى ذاته ويتأمل في المبادئ الأخلاقية الفطرية ، كي يجد عقله في ذاته شرعية شاملة تسود جميع التشريعات الخاصة .

كان كتاب لوك « دراسة في الادراك الانساني » انجيلاً سيكولوجياً للقرن الثامن عشر أي للايديولوجية الليبرالية . الخدمة الكبرى التي أداها الكتاب لها كانت في التدليل على ان العقل واحد وان التفاوت الذي يعبر عنه بين الناس لا يرجع بشيء للوراثة ، للأفكار او للإمكانات الفطرية العقلية ، بل للمحيط الخارجي وللأحاسيس التي تأتيه من العالم . وجد باكر أن هدف لوك من هذه الدراسة — وهو هدف القرن الثامن عشر كله أو الايديولوجية الليبرالية في جميع أشكالها الصحيحة — كان دون شك تدمير المفهوم المسيحي حول الطبيعة الانسانية ، الذي رأى أنها تخضع لتحلل كلي ، والذي نشر فوق اوروبا طيلة عصور عديدة غيماً قائماً أدى الى اكمداد وكآبة العقل الانساني . استبدلت سيكولوجيا لوك وفلاسفة الايديولوجية الليبرالية الايمان المطلق السابق بخطيئة أصيلة في الطبيعة الانسانية بايمان جديد مطلق بفضيلة أصيلة فيها . كافحت الايديولوجية الليبرالية ببطولة ضد تعصب ورجعية الكنيسة بسبب ذاك المفهوم ، ولكنها هي الاخرى حققت تعصباً لا يقل عن تعصب الكنيسة لمبادئها .

إذا كان العقل الإنساني على هذه الصورة ، فإن الشكل الذي يتبلور فيه يعتمد على نوع المحيط الذي يمانيه ، يعني أن تغيير المحيط يعني تغيير العقل . فإن كان العقل خالياً من أية استعدادات وميول وأفكار ثابتة يماثل لوحة بيضاء يستطيع العالم الخارجي أن يضع أو أن يكتب عليها ما يشاء ويريد ، بما ينطوي عليه من شر أو خير ، كان عقل الانسان إذن عبارة عن سجل مصنوع من هذا العالم هو عقل لا يزال متحرفاً ، قاصراً ، مليئاً بالتناقضات ، والسبب

يرجع إلى العالم الخارجي المنحرف ، المليء بالتناقضات . ولكن عندما يستم إصلاح العالم يتحول عقل الإنسان فيصبح منسجماً كل الانسجام ، يعانى وحدة تامة . من هذا استنتجت الحركات الليبرالية بأنه باستطاعة الإنسان ، الذي عينت الطبيعة حدوده وحقيقته ، أن يعتمد على خصائصه الطبيعية فيجعل أفكاره وسلوكه ، وبالتالي النظم التي يحيا بها منسجمة مع النظام الطبيعي العام .

لا يستخدم آدم سميث مثلاً عبارة « القوانين الاقتصادية » ، ولكن بما أن الحياة الاقتصادية تنتج في نظره عن الميول المعنوية في الطبيعة الانسانية ، فمن الممكن القول بأن الأمر ، بالنسبة إليه ، كان الكشف عن نظام طبيعي وليس انشاءه . نراه يدل في هذا الصدد على أن انقسام العمل الذي يكن وراء التقدم الاجتماعي يشكل ميلاً من ميول الطبيعة الانسانية وليس نتيجة تطور تاريخي أو ثمرة أسباب اجتماعية ثقافية معينة . وعلى الصعيد السياسي أيضاً ، كان الأمر لا يتعلق بإنشاء نظام ، بل بالكشف عنه في الطبيعة الانسانية . كتب ميل نفسه ، في دراسته حول أسس الحكم ، بأن مبدأ الطبيعة الانسانية الذي تركز السلطة السياسية في الليبرالية عليه هو ميل الانسان الى تملك الأشياء التي يريدها ، وان كان على حساب الآخرين وبتضحيتهم ؛ ولكنه عطف على ذلك بقوله بأن هذا المبدأ يقود بتسلسل منطقي ، ليس فقط الى وضع من الاستغلال لا يترك لأفراد المجتمع سوى وسائل البقاء المحض ، بل الى استمرار أشد أنواع القسوة والفظائع . هذا المفهوم في الطبيعة الإنسانية ، كان يحدد مواقف الإيديولوجية الليبرالية تجاه دور وشكل ومعنى الدولة . فماكينتوش ، وباين ، وجودوين ، وبانتام مثلاً اعترضوا ، على ضوءه ، ضد النظرية القائلة بإقامة السلطة السياسية في تقسيم لها . ولكن بورك ، وهو يحمل مفهوماً آخر في الطبيعة الإنسانية ، برر هذه النظرية لأن الطبيعة هي ، في الأساس ، معقدة ومتعددة الوجوه ، وكل دستور سياسي يجب أن يكون معقداً كي يأتي نموذجاً لتمجدها .

استقت الحركة النفعية ، كشكل آخر من أشكال الليبرالية ، هي الأخرى ، فلسفتها وانظمتها من مفهوم مجرد في الطبيعة الانسانية ، تقف عنده التجربة

ويمجد أمامه التحليل التجريبي . لقد رأت في الانانية ومحبة الذات الخصائص الأولى التي تميز الطبيعة الانسانية ، ومن هذه القاعدة ارادت استنباط قوانين تعترف بأنانية الفرد وتعتمد عليها في إنشاء مصلحة المجتمع ككل . عبّر بانتام عن ذلك بقوله : « ان الطبيعة الانسانية وضعت الانسان في قبضة سيدن كاملي السيادة هما اللذة والألم . فإليها وحدهما يجب ان نرجع في الكشف عما يجب ان نفعله أو ما سوف نفعله . فهما يتحكما بجميع ما نفعل ، ويجمع ما نفكر ، وأي جهد نقوم به في لفض هذه السيادة عن عائقنا يؤدي فقط الى التدليل والتأكيد عليها » . يعترف مبدأ النفعية بهذه السيادة ويتبناها كأساس لمذهب الفلسفي الذي يريد انهاء السعادة عن طريق العقل والقانون ، أما المذاهب التي تنكره فتمثل الارتمجال والمعجز وليس الحكمة والعقل ، وتسير في الظلام وليس في النور . من هذا ، تتدرج النفعية الى مبدأ يؤكد ان السعادة الكبرى لأكبر عدد هي مقياس الحق والباطل . وهناك مبدأ آخر من الطبيعة ذاتها يعتبر أن مصلحة المجتمع هي مجموعة منافع الافراد الذين يتكون منهم . أراد بانتام ان يكون واقعياً ، فآخر بواقعيته وانتقد بشدة أولئك « المفكرين العاطفين » ، ولكنه انتهى حيث انتهوا . وهكذا بمجد سير هنري ماين يقول فيه وفي هوبز بأن « التاريخ لم يرَ عباقرة طلقوا التاريخ طلاقاً تاماً مثلها » . بالغ فلاسفة اليونان وفلاسفة القرن الثامن عشر جداً في التأكيد على قيمة ، وفعالية ، وأولوية العقل ، ولكن النفعيين لم يختلفوا عنهم في بساطة المفهوم ، عندما حولوا جميع مقاصد وميول الانسان الى المنفعة الشخصية ، وآمنوا ان الاعتماد على حرية عمل المنفعة تلك يقود الانسان الى السعادة ، والمجتمع الى الوحدة والاستقرار .

*

إن نحن نظرنا الآن الى الماركسية لرأينا فيها خاصة مماثلة . كانت دراسة مفهوم الطبيعة الانسانية فيها موضوع كتب عديدة ، أذكر منها على سبيل

التمثيل ، كتب فينابل وبوير وكانتريل . نجد ان هناك مفهوماً أساسياً في الطبيعة الانسانية تنطلق منه الايدولوجية في بناء ذاتها . انها طبيعة تاريخية لأن تجربة الانسان محدودة بشكل تام بالاوضاع الاقتصادية الاجتماعية التي تحيط بحياته . لهذا كان ادراك وضع او طور الطبيعة الانسانية الحالي يعني ادراك القوى الانسانية التي تؤثر فيها وتحددها في النظام الرأسمالي . فالانسان يحول الطبيعة بالعمل ، وبتحويل الطبيعة يحول الانسان ذاته . أكد ماركس ، في جداله مع برودون ، ان التاريخ هو ، في الاساس ، تحويل مستمر للطبيعة الانسانية .

يعتبر المفهوم الشيوعي الحالي الانسان مجرداً من الخصائص الفطرية . فهو انسان « فارغ » لا يتميز بفرائز او ميول او عواطف ، اهواء أو مقاصد أو مصادر نشاط ذاتية . العوامل الخارجية هي وحدها التي تحدد كيانه ومعناه . فقادة السوفييات يؤمنون بأن الانسان الجديد في ظل النظام الشيوعي سيبنى خصائص وقيماً جديدة ، وعواطف تقتلع منه الاهواء الفردية والآنانية ، فيحيا في سبيل المجتمع فقط . هوذا الهدف الاساسي الذي يتبناه الشيوعيون للمستقبل ، وإن كانوا من ناحية عملية يقررون بأن من يسلك الطريق الشيوعي ، هم افراد الحزب فقط .

ونرى ، من جهة أخرى أن الماركسية تنطوي على مفهوم آخر للطبيعة الانسانية ، يقدمها كشيء ثابت ، صالح ، خيّر ، عقلاني في ذاته ، تشوّهه أوضاع اجتماعية اقتصادية منحرفة وشاذة . نجد الماركسية على هذا الصعيد تتكلم عن خصائص الطبيعة الانسانية ، وتُرجع أي انحراف تراه فيها الى رواسب بورجوازية أو الى تأثيرات رأسمالية خارجية . فهي تقول بأن الاشتراكية تبدأ من مفهوم في جوهر الانسان ، وبأن دراسة الاقتصاد والمجتمع يجب أن تساعد فقط على ادراك الاسباب التي شلّت حيوية الفرد ، وتفسر كيف أنه أصبح غريباً عن ذاته وقواه . فالطبيعة الانسانية ، كما يقول ماركس ، « لا يمكن

أن 'تستوحى' من شكل معين يعتبر عن الطبيعة الانسانية بشكل مطلق ، كما نراها في النظام الرأسمالي مثلاً ، لأن هدفنا يجب أن يكون معرفة ما هو صالح للإنسان ، ثم يتابع فيقول : « كي نعرف ما هو مفيد للكلب يجب أن ندرس طبيعة الكلب » . ليس بمقدور الطبيعة تلك أن 'تستوحى' من مبدأ النفعية . فعلى كل من ينتقد العلاقات أو الحركة أو الأعمال الانسانية باسم مبدأ النفعية أن يركز اهتمامه أولاً على الطبيعة الانسانية من ناحية عامة ، ومن ثم على الطبيعة الانسانية كما تتحول في كل دور تاريخي . يختصر بانتساب الأمر بشكل ساذج ، فيعتبر التاجر الحديث ، وخصوصاً التاجر الانكليزي ، كنموذج طبيعي للإنسان .

اننا نرى من وراء هذا المفهوم في الانسان ، كما يظهر في المجتمع اللاطقي الذي يتحرر من كل خصام وعداء ومن الدولة فيتمتع بحرية تامة ، أن ماركس اعتبر أن الطبيعة الانسانية هي في ذاتها طبيعة خير ، ستؤكد معناها عندما تحقق حريتها من القيود والنظم الاقتصادية التي تمسخه .

لا شك أن ماركس أكد بشكل فعال على اعتماد الطبيعة الانسانية على الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية التي تحيط بها ، ولكنه بما لا شك فيه أيضاً أنه قال ، على الأقل ضمناً ، بطبيعة انسانية معينة . ان تركيز اهتمامه بشكل رئيسي على القيود والحدود التي فرضتها الأوضاع الاقتصادية على الانسان جعلته يفترض ، كما يظهر ، وبشكل يماثل موقف القرن الثامن عشر الذي هزأ منه ، بأن الطبيعة الانسانية ذاتها ستوفر ، عند زوال هذه القيود والحدود ، القوى الكافية لبناء مجتمع انساني جديد ، بشكل سهل وسريع . رأى كثيرون من النقدة ، من سوريل الى فروم ، الرأي ذاته . لهذا أهمل ماركس ، كما يبدو ، امكان قيام ثورة بوليتارية تقتصر على الهدم ، بدون أن تقود آلياً الى خلق قوى انتاجية واجتماعية جديدة .

ولكن ، على الرغم من كل ذلك ، لم يكن ماركس جليلاً واضحاً حول

العلاقة التي تربط بين الناحيتين ، الطبيعة الانسانية والأوضاع الاجتماعية .
الايهام ذلك دفع البعض الى القول مع بيجو بأن ليس هناك في المفهوم الماركسي
قانون عام ، يمكن افتراضه بشكل نظري بالرجوع الى الطبيعة الانسانية .

يعيد هذا النوع من الغموض ذاته في كل ايدولوجية . الليبرالية مثلا ترى أن
ميل الطبيعة الانسانية الأساسي هو المساواة ، ولكنها من ناحية أخرى
تعتز ، على طريقة هيجل ، بأن التفاوت المادي بين الناس يرجع الى خصائص
الطبيعة الانسانية . الازدواج واضح مثلا في وثيقة اعلان حقوق الانسان عام
١٧٨٩ ، التي تعلن في مادتها الأولى مبدأ المساواة المطلقة ، ولكنها لا تلبث أن
تعلن مباشرة في المادة الثانية حق الملكية بين الحقوق الطبيعية فتؤكد أن كل
دولة يجب أن ترعاه وتحميه .

لا يقتصر هذا الموقف على الماركسية فقط بل يشمل جميع المذاهب
الاشتراكية ، التي تنشأ بشئ ألوأنا على مفهوم في الانسان يعتبر ان الانسان
كائن تام العقلانية يحتاج فقط ، كما يلاحظ كوستار ، د الى المناشير والكتب
والحجة المنطقية كي يقتنع بالحقيقة ، ويعترف بالواقع ، ويرى ان تقوم
مصلحته ، ويعمل بوحى ذلك . أما اللاوعي ، وعالم الاحلام ، والعوامل
الماطفية ، والغدد المختلفة التي تؤثر على الفكر والعقل ، والغرائز وفي طبيعتها
الغريزة الجنسية الخ ... فكلها ، اي تسعون بالمائة من الانسان ، بقيت
خارج هذا المفهوم ، وكأنها غير موجودة .

أما المسيحية فكانت ترى في فروعها المتعددة ، من الكنيسة الكاثوليكية
الى البروتستانتية ، وخصوصاً في الكالفينية ، أن الطبيعة الانسانية طبيعة
فسادة ، والانسان عاجز تماماً عن تحقيق خلاصه بالاعتماد على قواه وقضائله
الخاصة . فالخلاص يحتاج دائماً الى نعمة الله لأن الخطيئة الاولى أفسدت الطبيعة
الانسانية . الكنيسة الكاثوليكية تختلف في ذلك بعض الشيء ؛ إنها ترى
أن الطبيعة الانسانية ، وان كانت الخطيئة قد أفسدتها ، تكافح في سبيل

الخير ، وأن الانسان حر بأن يصنع الخير ، وأن اعمال الانسان ذات قيمة في خلاصه ، وبماكانه ان يحد خلاصه في الكنيسة وأمرارها المقدسة . ولكنها كانت من جهة اخرى ترفض باستمرار ان ترى في الانسان قدرة على تخليص نفسه بنفسه .

نظرت جميع المذاهب المسيحية ، في الواقع ، الى الطبيعة الانسانية نظرة شر ، ولقنت الناس بأن الانسان يولد فاسداً فساداً كلياً . لا تجد هذه العقيدة الآن قبولاً خاصاً في الأوساط الدينية الليبرالية ، ولكنها كانت دائماً نقطة الانطلاق في المسيحية وتفرعاتها الاساسية .

ان المشكلة الاولى التي حاولت البروتستانتية مواجهتها في عقيدتها حول الخلاص ، وهي العقيدة التي كانت السبب المباشر لظهورها ، كانت تدور حول مفهوم الطبيعة الانسانية في المسيحية ونتائجها . فالخطيئة الأولى قضت على جميع الناس بحياة عذاب في جهنم ، والطبيعة الانسانية هي طبيعة شر وضعف . فكيف إذن يستطيع المسيحي ان يتألم الخلود والخلاص في الحياة الاخرى مع الاستقرار الوجداني وراحة الضمير في هذه الحياة ؟ .. كان الهدف الاول للبروتستانتية التوفيق بين هذا المفهوم للطبيعة الانسانية وبين عقيدة الخلاص .

رأت الكالفينية أن طبيعة الانسان طبيعة كلية الانحراف والفساد ، فاعتبرت ان كل محاولة ميتافيزيقية هي محاولة عابثة ، ومضیعة للجهود لأن الحقيقة ستكون دائماً محجوبة عنا . تلك المحاولات الميتافيزيقية هي في الواقع صفاقة وعلامة تمرد ضد الله في سبيل ما احتفظ به الله ذاته . ارجع بعض المفكرين الى هذا المفهوم الكالفيني في الطبيعة الانسانية ، فقدان التفكير الميتافيزيقي في انكلترا حيث بقيت الفلسفة على صلة وثيقة بالواقع الحي ، وسيادته في المانيا حيث « طلقت الفلسفة » ، بتعبير شير ، الحياة الواقعية . كان المفهوم ذاك وراء جميع تراكيب ونظم ومظاهر الحضارة المسيحية .

ان اتخاذ المفهوم ذاك صورة اخرى معينة في النازية والفاشية حدد ، الى حد كبير ، الدنيا التي بشرنا بها وأرادنا إرشادتها . حملت الثورة الفرنسية للعصر الحديث مبدأي القومية والليبرالية ، فكان القرن التاسع عشر كله محاولة لتوفيق بينهما . اما الشيوعية فقد اعتمدت المثل التي حملتها الايديولوجية الليبرالية ، فكان عليها ان تقدم مفهوماً عن الطبيعة الانسانية يعتبرها خيراً في ذاتها . اما النازية والفاشية فقد اعتمدتا مبدأ الامة والجنس ، فكان عليها ان تنكرا فكرة حقوق الفرد الطبيعية ، والايمان بأن الأفراد متساوون ، وبالتالي الثقة بقدرة كل فرد على المساهمة في الحياة السياسية العامة أو بقدرة الانسانية على تحقيق الوحدة والاخاء .

نشأت الشيوعية والليبرالية على تفاؤل تام وآمننا بفضيلة الطبيعة الانسانية وفي امكان الكمال في هذه الطبيعة . لهذا نرى الأولى تتطلع الى مجتمع دوت دولة ، والثانية الى حركة من التكامل الدائم ومن الوحدة التلقائية العفوية بين أفراد وفئات المجتمع الواحد . ولكن الفاشية والنازية ترفضان هذا التفاؤل . فالمجتمع يبرز في عناصر عاطفية لاعقلانية ، وحقيقته تتركز في الاواصر الشعورية البدائية التي تربط جماعات الأفراد والتي لا يمكن تغييرها عن طريق العقل . المجتمع لغز من ألغاز الطبيعة يكشف عن نفسه بأشكال رمزية فقط ، وبكلمات مشحونة بالقوى العاطفية ، بأساطير ، بأعمال جماعية ، بشخصية قائد أو زعيم ، والتاريخ ، كالانسان ، لا ينطوي على أية طبيعة عقلانية . لهذا ، كان المنف طريقاً في تنظيم المجتمع واعطاء شكل للتاريخ .

*

تجب الملاحظة هنا أن الطبيعة الانسانية في ذاتها هي ، في الواقع ، مجرد من المجرّدات ، لأنها تنشأ دائماً وأبداً في وضع تاريخي اجتماعي معين ، ليس باستطاعتها أن تنفصل عنه . فكل محاولة في اعطاء هذه الطبيعة مفهوماً مطلقاً تكون محاولة غير علمية لأنها تخرج عن التجربة التاريخية الاجتماعية . لهذا ،

كانت كل ايدولوجية انقلابية ، وفي طبيعتها الماركسية « العلمية » ، تنطلق من مبدأ لاعلمي ، تفترضه ولا تبرهن عليه . لا شك أنسه من الممكن تحديد الطبيعة الانسانية تحديداً فيزيولوجياً مادياً ، ولكن هكذا تحديد يحدث على الصعيد الحيواني لا على الصعيد الانساني . ان كل تحديد انساني لها يجب أن يأخذ بعين الاعتبار التجربة التاريخية الاجتماعية التي لا تنفصل عنها ؛ ولكن بما أن أشكالها تختلف اختلافاً كبيراً ، وبما أن جميع الخصائص التي تتميز بها في تلك التجربة هي بالتالي خصائص نسبية ، كان من الصعب جداً ان لم يكن من المستحيل ، اعطاؤها هذا التحديد الانساني العام .

يميل الانسان دائماً الى الكشف عن حقيقة الوجود الذي يحيط به ، وهذه خاصة رافقته في جميع أدوار تاريخه الطويل . وهي ليست ، كما يقول البعض ، عنصراً أساسياً من العناصر التي تتركب الطبيعة الانسانية منها أو تتميز بها ، كما أنها ليست نتيجة ضرورية لخاصتي العقل واللغة ، بل هي نتيجة تفاعل بين هذه الخصائص وبين الوضع الانساني . ذاك التفاعل هو ، في الواقع ، السبب الذي تنبع تلك الخاصة منه ؛ لهذا ، كانت ملازمتها لتاريخ الانسان لا تعني أنها احدى خصائص الطبيعة الانسانية ، بل نتيجة التفاعل الدائم . هذا يعني أن خصائص الانسان تنبع من وضعه ككل في دور حضاري معين . ان النظام الاجتماعي الثقافي قد لا يخلق الميول الأساسية في الطبيعة الانسانية ، ولكنه يحدد الأشكال التي تتخذها في التعبير عن ذاتها .

الطبيعة الانسانية طبيعة مرنة تأبى أي مفهوم مطلق — كالمفهوم المتفائل الذي يرى أن الطبيعة الانسانية طبيعة صالحة ، أو المفهوم المتشائم الذي يرى أن الطبيعة الانسانية هي سيئة في ذاتها . الطبيعة الانسانية ، كما لاحظ أرسطو منذ قرون طويلة ، هي طبيعة حيادية . فمساعرنا وغرائزنا الطبيعية ليست خيرة أو شريرة في ذاتها .

الخصائص التي أعطاها فلاسفة الايدولوجية الليبرالية للطبيعة الانسانية

والتي تبعمهم فيها الفكر الثوري الحديث ، ما عدا الفكر النازي والفاشي ،
هي خصائص أعطيت لها قبلياً وليس تجريبياً . لقد آمنوا بشكل أو بآخر بأن
الإنسان يحن بطبيعته الى العدالة والجمال والسعادة والخير والفضيلة ، وبأنه
بالإمكان تحقيق كل ما يصبو اليه ان استطاع أن يكون حراً . أما الطريق الى
الحرية فقد انفتح بتقديم الحضارة . فهو الطريق الذي ادى الى الكشف عن
اسرار الكون الطبيعي ، وهو قوة العقل الانساني في ترتيب وتنظيم وقائع
واحداث ومظاهر التجربة الانسانية بشكل يكشف عن منطقها .

لقد كان من الطبيعي لمفهوم من هذا النوع عن الطبيعة الانسانية أن ينتهي
في فلسفة اجتماعية سياسية كالليبرالية . فنحن نجد ، في الواقع ، أن الذين
يعترفون ، كهوبز بوجود غرائز أو ميول هدامة في الإنسان، يميلون الى أشكال
سياسية أو قراطية ؛ ففي سلطة الملك أو الدولة أو الحزب المهيمنة يجد هذا
المفهوم قاعدة النظام الاجتماعي . رسم هوبز مثلاً صورة زمانية من مفهوم
تشاؤمي في الطبيعة الانسانية ، ورأى لوثر فيه صورة دينية ؛ ولكننا نجد ، عند
الاثنين ، أن الميول الانسانية هي ميول فوضوية غير منتظمة لا تعرف أية
ضوابط باطنية في التعبير عن ذاتها . لهذا نرى أن كلاهما يبشر بمذهب سياسي
يعتبر عمل الدولة الأول يرتكز في حفظ النظام عن طريق الضغط والقوة .
أما الذين وضعوا ثقتهم في حكم ذاتي وأشكال برلمانية ديمقراطية للتعبير السياسي ،
فقد آمنوا بالفرد وبقدرته على حكم ذاته بذاته ، ورأوا في الإنسان كائناً عقلانياً
واهموا القوى العاطفية والغريزية التي تتحكم به . أصبح هكذا مفهوم لاغياً
بشكل تام في القرن العشرين . فقد اظهرت الفلسفة الاجتماعية مع السيكولوجيا
الفرويدية والسيكولوجيا الديناميكية والسيكولوجيا السلوكية اللغو الذي
ينطوي عليه بوضوح تام . في جو التفاؤل الذي ساد المفهوم الليبرالي لم يفكر
احد « بإمكانيات » الطبيعة الانسانية التي تتكشف لنا على الأخص في القرن
العشرين ، حيث أصبح بإمكان الإنسان ان يهدم الحياة ويضع نهاية للجنس
البشري والتاريخ بما اخترعه من وسائل تدمير ، وحيث أصبح من المشكوك

فيه وجود اية قوانين طبيعية . أمسى إنسان القرن العشرين يرى ، في الواقع ،
ان التاريخ والطبيعة أصبحا غريبين عن جوهر الانسان .

يمكن التقرير الآن بأن مفهوم الطبيعة الانسانية يعتمد على الطابع العام الذي
يميز الوضع التاريخي الناشئ فيه . فإن كان مليئاً بالامكانات الجديدة ، كما
كان الحال في القرن الثامن عشر او القرن التاسع عشر ، كان المفهوم متفائلاً
بالانسان يؤكد عقلانيته وصلاحه . ولكن ان كان يبشر بالأزمات والكوارث ،
لا يتكشف عن آفاق جديدة تنبئ ، بإمكانات وتحولات جديدة مثيرة ، كان
المفهوم متشائماً الى حد ما .

هذا لا يعني ابداً ان الصفة الانقلابية تصح على الأول فقط . يذكر
مناهج مثلاً ان الطبقات العليا والأحزاب المحافظة تميل الى اعتبار الانسان كائناً
فاسداً في طبيعته ، وان الطبقات السفلى والأحزاب الثورية تميل الى الايمان
بأنه كائن عاقل ، اجتماعي ، صالح ، شريف . يعجز تعريف كهذا ، وان كان
ينطوي على سهم كبير من الحق ، عن اعطاء تفسير كامل للمظاهر المحافظة
والثورية في التاريخ . فهناك حركات انقلابية عديدة من المسيحية والبوذية الى
الفاشية والنازية آمنت بأن الطبيعة الانسانية غير عاقلة وغير فاضلة .

تبشر الايديولوجية الانقلابية دائماً بمفهوم جديد عن الطبيعة الانسانية
يتخذ شكلاً من اثنين : فإما ان يعلن عن خصائص تنطوي الطبيعة عليها
وتناقض النظم المتبعة ، واما ان يعلن عن طبيعة انسانية مرنة متغيرة تأخذ
شكلها من الأوضاع السائدة التي ان كانت فاضلة صالحة كانت الطبيعة الانسانية
صالحة فاضلة ، وان كانت فاسدة كانت الطبيعة سيئة فاسدة . يبدأ الأول من
الطبيعة الانسانية فيحاول تصحيح الخارج بالنسبة لها ، ويبدأ الثاني بالخارج
ويحاول تصحيحه بما يساعدها في النمو في وجهة معينة . فمن افلاطون الى
الماركسية نرى ان الطبيعة الانسانية لا تنطوي على اي شيء يعتبر ان هناك في
طبيعة الانسان ميلاً يجعله انانياً ، طمعاً الخ ... او ما يحول دون تضحية

الانسان بنفسه في سبيل المجتمع . وضع هذا النوع من الايديولوجية ثقته دائماً في فعاليتيه التربيه التي تركز ، في رأي افلاطون ، على التدريب عن طريق التقليد والمشاركة الجماعية ، وليس في التوجيه النظري والفكري فقط .

أما الايديولوجية الرجعية ، فلإنها ترى عادة ان النظام المتبع يعبر عن الطبيعه الانسانية ، ويحدد تبريره في ذلك . ففلسفه ارسطو مثلاً كانت على نقض فلسفه افلاطون ؛ فقد بررت الوضع السائد واعطت الطبقات الحاكمة السلاح الفكري الذي يدعم مركزها . كانت نقطه الانطلاق في هذه الفلسفه تأكيد ارسطو بأنه من المستحيل تغيير المجتمع الآثيني ، لأنه ينبع مباشرة من طبيعه الإنسان . إن الفلسفه الرومانية مثال آخر عن النمط الأرسطاطيلي . فقد كانت ترى ان ما يبرر القانون والدولة هو ان الإنسان شرير واثاني في طبيعته ، ولهذا وجب ارغامه على السلوك تبعاً للطريق والأساليب الضرورية لحياة اجتماعية صالحة .

مال المتفائلون دوماً الى اعتبار التشاؤم عقيباً ، ان لم يكن موقفاً خطراً على مصلحه العالم والتقدم . بيد أنه كان هناك كثير من الفلاسفه الانقلابيين الذين آمنوا بفعاليه التشاؤم وقدرته على الخلق والإبداع . رأى سوريل فيه مصدراً لجميع ما نراه من عظيم في التاريخ إذ « دونه لا يتحقق شيء نبيل في العالم » .

لم تكن النقايبه الثوريه متفائلة بتحقيق سعادة انسانية عامه ، بل كانت تنطوي على اعتراف متشائم بالحسود الانسانية وبشيء من الحتمية لا يختلف كثيراً عما نجده في كثير من الأديان .

النقطه التي نريد ايضاحها هنا ليست مقابله فلسفيه او اخلاقيه بين التفاؤل والتشاؤم ، بل الكشف عن علاقه الاثنين باليديولوجية الانقلابية . تسمح دراسة الايديولوجيات الانقلابية لنا بالاستنتاج والتأكيد بأن التفاؤل ليس ضرورياً ابداً كما يقول البعض . قـول كهذا يشكل مقياساً اخلاقياً وليس مقياساً

ايدولوجياً موضوعياً . ان تجارب الكثير من الأديان التي استطاعت أن تقيم مجتمعات جديدة برهان كافي للتدليل على ان التشاؤم لا ينطوي على موقف سلبي ، وانه يستطيع ان يشكل أساساً لأعمق الوان الكفاح الروحي . ان ظهور حركات انقلابية حديثة من هذا النوع ، كالحركة النقابية والحركة النازية، برهان على ذلك .

لا ترتكز فعالية الايدولوجية الانقلابية في طابعها الخاص من تشاؤم او تفاؤل بل في الأوضاع التي ترافقها ، وفي قدرتها على التعبير عن الأوضاع ودمجها في مفهوم انساني عام يفتح صعيداً انسانياً جديداً .

ينشأ كل نظام اجتماعي سياسي في مفهوم معين عن الطبيعة الإنسانية ، وعندما ينهار النظام واوضاعه ، فتتكشف متناقضاته ، ينهار المفهوم ذاته . فالمفهوم الاقتصادي للإنسان ككائن اقتصادي ، والذي برز بروز قاعدة للمجتمع الرأسمالي انهار عندما انهار هذا المجتمع .

بشرت المسيحية مثلاً بمفهوم يناقض المفهوم ذاك تماماً فرأت في الإنسان كائناً روحياً ، ونقلت حريته ومساواته الى العالم الآخر . اما مكانه في هذا العالم فكان جزءاً من نظام روحي . ولكن عندما اتسعت الهوة بين عالمنا والعالم الغيبي حيث تبرز حرية ومساواة الفرد ، وعندما ظهرت قوى جديدة تناقض هاته الميزات الروحية المزعومة في الفرد ، بدأ انهيار المسيحية .

أما العقلانية او الايدولوجية الليبرالية فقد رأت في الإنسان كائناً عقلانياً يستطيع الاعتماد على قواه العقلية في تحقيق كماله ، ويرجع الى عقله في تحديد سلوكه وحركته . ولكن عندما تبين ان التقاليد والنظم الاجتماعية تعطي الفرد شخصية لا شعورية ، وعندما انكشف الأثر الكبير الذي تمارسه المنافع والمصالح في سلوك الفرد ، وعندما بينت العلوم النفسية الدور الأساسي الذي تلعبه النواحي اللاواعية في توجيه سلوك الفرد ، وعندما قامت سلسلة الكوارث والالام التي أصابت المجتمع في هذا القرن ، تبين للملأ ان الإنسان ليس

كائنًا عقلاً، عندئذ بدأ انهيار المفهوم ذاك .

أما الاشتراكية كبداً جديد في طبيعة الانسان فقد ظهرت في القرن الماضي، وبانهارها أمسى من المستحيل ظهور اي مبدأ جديد في الإنسان الاقتصادي، ومن غير المنطقي والمقول نشوء مفهوم يقول باستقلال وسيادة الصعيد الاقتصادي . تبرز هنا أزمة الدور الحضاري الحديث . فهي أزمة تبرز في انهيار مفاهيم الغرب القديمة أو في عجزها عن تفسير وتبرير النظم المتبعة . لم يجد الغرب الذي خسر المفاهيم تلك مفاهيم أخرى جديدة تدور حول مفهوم جديد لطبيعة الانسان ، تنبع منه حماسة دينية جديدة تقوده صوب حياة ثانية .

فصل هذا الانهيار الذي أصاب « الانسان الروحي » ، و « الانسان العقلي » ، و « الانسان الاقتصادي » ، ومن ثم « الانسان المادي » في الغرب الفرد عن نظامه الاجتماعي وجرد عالمه من المنطق ، فلم يعد بإمكانه ان يفسر أو ان يدرك وجوده كوجود ينشأ في علاقة منطقية منسجمة مع العالم الذي يعيش فيه ، أو ان يلائم بين هذا العالم وبين وجوده الفردي . وهكذا تبين الفرد الغربي ان مكانه في المجتمع أصبح بدون معنى ، بدون سبب ، وبدون منطق . فقد عزل ضمن آلة ضخمة لا يدرك كنهها ، فغابت عنه معانيها ومقاصدها ، وعجز عن ترجمتها بالنسبة لتجربته الشخصية . ان انهيار تلك المفاهيم المتتابعة ولّد مجتمعاً خسر وحدته ، فأصبح مجموعة من الذرات المنفردة لا تعرف التجاوب الانساني الصحيح .

كان التطرف في النظرة العقلانية التي نشأت عليها الايديولوجية الليبرالية مصدر تفكك وخطر للمجتمع الذي انبثق منها ، وذلك لأن التجارب التي جاءت فيما بعد ، وخصوصاً في القرن العشرين ، تعارض هذا المثال في الطبيعة الانسانية . كانت تهاول المذاهب الاجتماعية حتى الحرب العالمية الاولى على الأقل في التوصل الى حل سريع لملاقاة الفرد مع المجتمع ، وللصراع بين

الطبقات والشعوب ، يتفرع من مفهوم -متطرف في تناوله بالطبيعة الإنسانية ، ففشل .

تتميز تلك الخاصة في الايديولوجية الانقلابية بأهمية رئيسية أساسية جعلت كثيرين يرون ، مع نيبور ، أن جميع مشاكل المجتمع الديمقراطي الحضاري الحديث واسباب انهياره ترجع كلها ، وبالدرجة الاولى ، الى مفهوم خاطيء عن الطبيعة الانسانية .

*

بعد أن رأينا كيف ان الايديولوجية الانقلابية ترجع الى مفهوم معين في الطبيعة الانسانية كفرضية اولى تتطلق منها ، بقي علينا أن نرى الدور الميتافيزيقي الذي يلعبه الرجوع الى التاريخ كحقيقة نهائية في تلك الايديولوجيات الزمانية العلانية .

ان العصر الحديث هو أولاً عصر التاريخ ، لأن الفكر الانساني ركز ذاته ، لأول مرة ، على خلق الماضي وعلى التجاوب أو الاتصال خيالياً وفكرياً بفكر وحياة العصور السابقة والشعوب . نجد هنا فرقاً أساسياً بارزاً ، هذا إن لم نقل الفرق الأساسي البارز ، بين الانسان الحديث وانسان العصور والثقافات الماضية . فالتاريخ يعني للانسان الحديث اكثر بكثير مما كان يعنيه لليونان أو الرومان أو مفكري الهند والصين مثلاً ، حيث نجد ان الزمان أو التاريخ لا يتميز بأي معنى أو قيمة نهائية ، بينما تكون هذه الخاصة اساس مفهوم الانسان الحديث عن الواقع .

كانت معظم الانقلابات التقليدية الكبرى حتى القرن الثامن عشر تركز على اساس روحي غيبي . كانت المجتمعات الانسانية منذ ظهورها ، تبني كيانها على مبدأ ميتافيزيقي ماورائي يضع العالم امام الخالق ، والمادة امام الروح . بيد انه الى جانب هذا الطابع الغيبي ، كان الموقف الانقلابي يحث الخطى تجاه

آفاق فلسفية انسانية ، وما لبث ان تحول الى موقف فلسفي سياسي اجتماعي يقتصر على التاريخ .

حاولت جميع الانقلابات الحديثة بناء فلسفة في الحياة واخلاقية جديدة ، تتخذان شكلاً انسانياً محضاً ، دون رجوع الى وحي ، أو عجايب ، أو اسرار أو لاهوت أو ميتافيزيق غيبي ؛ فهي انقلابات عبّرت عن شعور بالاكتماء الذاتي ، وهو شعور يتولد من النظام الزماني الذي اقتصرت عليه ، ولا يميز العصر الرأسمالي البورجوازي فقط ، كما يقول بعض المفكرين كتيليك مثلاً ، بل جميع الايديولوجيات الحديثة . فهي ايديولوجيات وانقلابات لا تعترف بأن الزمان أو التاريخ يتسلم معناه من علاقة تربطه بعالم خالد ، بينما ان العصر الديني الذي تقدمه كان يرى أن معنى التاريخ ليس في حركة زمانية بل في عالم يتجاوزه ويكون فوقه ووراءه . ولكن ، على الرغم من هذا الاختلاف بين الانقلابات الزمانية الحديثة وبين الانقلابات الدينية الغيبية السابقة ، فهي تلتقي جميعها في نظرتها الى التاريخ كحركة أو نظام ، ينكشف عن منطق أو قصد يبرره . يستطيع الفرد ان ينتقي التاريخ كما انه يستطيع ألا ينتقيه . قد يحدث ايضاً ان الفرد قد يفكر انه ينتقي ضد التاريخ ، ولكنه ينتقيه ، كما يجري عادة في الانقلابات . الايديولوجيات والحركات الانقلابية لا تستطيع ان تخرج عن التاريخ ، بل تجد نفسها جمعاء تلتقي في اعطائه معنى .

أصبح الرجوع الى التاريخ كحقيقة نهائية يسود في الواقع الفكر الديني وليس فقط الفكر الايديولوجي الانقلابي . فهو يسود مثلاً البروتستانتية الليبرالية التي رأى بعض نقدها ان التمايز بين الله والعالم قد زال منها ، وأنت اسم الله أصبح ينطبق على حركة العالم الجبارة .

وصف ياردياف الوجدان المسيحي بأنه وجدان يصعب عليه أن يقبل التاريخ لأن التاريخ يشكل خطيئة في المسيحية ، هذا يعني في الوقت ذاته ان المسيحية رأت في التاريخ معنى عاماً يسوده . فقبل المسيحية كان التاريخ

في الغرب لا ينطوي على معنى . نظر اليونانيون اليه كحركة تدور على ذاتها بدون هدف أو قصد ، ولكن ابتداءً من المسيحية التي نظرت اليه كحركة تجدد معنى في خلاص الانسان ، نواجه تقليداً فلسفياً وثورياً ، يحاول اعطاء التاريخ قصداً انسانياً .

التقت الحركات المسيحية المختلفة جميعها وخصوصاً الألفية منها ، على الرغم من اختلافاتها المتعددة ، في الزعم بأنها تعبر عن رسالة فريدة ، وهي قيادة التاريخ الى نهايته .

الموقف التاريخي هو النقيض الذي يلقي الموقف الديني الغيبي ، لأنه لا يرى سوى أشياء وحقائق مشروطة ، أي محدودة بأوضاع تاريخية متغيرة ، ليس فيها شيء ثابت ، بينما يقف الدين فوق التاريخ ويحول النظر عن الصيرورة التاريخية . « انني لا أحب ما يزول » . هذا جواب ابراهيم وجواب اوجستين ، جواب المسيحية والبوذية والاسلام وكل موقف ديني غيبي ، وهو اليوم ايضاً جواب الرجل التقليدي على اشكال الفكر الحديث الذي ينشأ في التغير والتحول ، فيقف ضد النفسية التقليدية ، كما تقف الصيرورة ضد الكينونة ، والتباين ضد الوحدة ، والحركة ضد التأمل ، والتكنيك ضد الطقوس ، والتجربة ضد الوحي .

سجلت هذه الأشكال « النسبية » انتصارها ، وألغت الموقف الديني الغيبي وطردته من الوجود ، كقوة فعالة تؤثر فيه . قد يحيب البعض بأن النصر كان في النطاق الزماني ، بيد أن جواباً كهذا يتناسى أن النظرة الدينية الغيبية لا تفصل بين الزماني والروحي ، وأن حدودها تشمل الاثنين ولا يمكن لها مختارة ان تقف عند الواحد دون الآخر . تبرز حقيقتها في اعطاء تفسير تام للانسان والعالم ، للحياة والكون ، فإما أن تكون شاملة وإما أن لا تكون . انت فشلها قاد الى انهيار وتحلل المجتمع التقليدي ، وإلى تفجر أشكال الفكر الانقلابي الحديث في مجتمعات أخذت ترد امرها الى اشكال جديدة من المطلق تقتصر

على التاريخ . هذا لا يعني ان الاشكال الايديولوجية الانقلابية الحسبينة تؤمن بأن التاريخ لا يكشف عن معنى أخلاقي ، فهي ، في الواقع ، تبدأ من هذه الفرضية ، ولكنها من جهة أخرى تؤمن ، أنها هي وحدها تعبر عن المعنى ذاك . كان الكون قاعدة العالم الكلاسيكي والله قاعدة العالم المسيحي ، وفي العصر الحديث ، أصبحت القاعدة الانسان او التاريخ . أعلن الفكر الانقلابي الحديث بوضوح تام ان قدر الانسانية ليس في التوجه الى السماء ، بل في التقدم على الأرض وفي سبيل هذه الأرض ، برعاية الفكر والعقل ، وأعطى مثالا تاريخيا انسانيا يعارض فيه المثال الديني الغيبي ، وركزه في قاعدة تاريخية تطويرية .

كان هذا الموقف الانقلابي الذي نظر الى التاريخ نظرة تطويرية ، وجعل من الصيرورة الدائمة القوة التي تسوده أهم المواقف الثورية التي بشر بها العصر الحديث ، الذي لم يكن قبل القرن الثامن عشر قد اكتشف التاريخ والمعنى التاريخي ، كحياة تتميز بمجرى خاص بها ؛ فالتاريخ قبل ذلك كان عبارة عن سفر أخبار او ترتيب زمني متقطع . نحن نجد أول مظاهر هذا الوجه الثوري الجديد في المشادة الأدبية الفلسفية بين دعاة القديم ودعاة الحديث ، والتي كان فيها پارو ، وفونتنيل ، وبوفون ، ينكرون ان يكون الدور الحضاري الكلاسيكي أرقى من الدور الحديث ؛ أما الوجه التطوري فإننا نجده أولاً عند فيكو في كتابه « العلم الجديد » بيد أنه أهمل آنذاك ولمدة طويلة فيما بعد بسبب « الجدة الثورية » ذاتها ، ولم يكشف عنه إلا عندما أصبح الموقف الفكري الثوري روح الفكر الحديث . يبدأ هذا الموقف الذي يعبر عن صيرورة وتطورة التاريخ يؤكد ذاته ابتداءً من مونتسكيو ، وفولتير ، وجيبون ؛ أما الموقف التطوري التقدمي الذي دمج بين التطورية والتقدمية في موقف واحد ، فإننا نجده أولاً عند تورجو ، وكوندورسه ، وفارغسون ، وهيجل ، وهردر ، وكونت ، وماركس ، ومورجن الخ... فقد عبر عن ذاته في جميع مجالات العقل الحديث ؛ في الفلسفة ، في السوسيولوجيا ، في الانثروبولوجيا ، في علم الفلك ، في البيولوجيا ، في علم طبقات الأرض الخ ...

يصف راسل التحول فيكتب يقول بأن العلم الحديث ابتداءً من جاليلو رأى أن القوانين الطبيعية هي قوانين تبدل وتحول . فهي تحدّد كيف أن بعض الأجسام تتحرك في وجهة معينة في بعض الأوضاع ، وبذلك تسمح بتقدير ما يحدث ، ولكنها لا تحدّد أن ما حدث سوف يحدث . اننا نعلم أن الشمس ستشرق لمدى طويل ، ولكن في النهاية ، فقد تقف الشمس عن الظهور . كان هذا المفهوم مغلقاً على القرون الوسطى التي كانت تستطيع إدراك القوانين الطبيعية فقط عندما تؤكد عودة مستمرة .

انتبه العقل الحديث الى فكرة التقدم أولاً ولكنه ما لبث أن لمس التطور وراءها فكانت ولادة الموقف التاريخي الثوري الجديد . كان ثورياً ليس في ما حله فقط من مفهوم جديد في ادراك التاريخ، بل لأنه كان، منذ ديبية الاول في القرن السابع عشر ، يعمد الى اخراج الدين من قطاع التاريخ والاجتماع . تكن ثورته في العلمانية التي لم تقتصر على تطويرية وصيرورة التاريخ ، بل حملت ، المنطق العلمي من قطاع العلوم الطبيعية الى منطقة العلوم الاجتماعية بسرعة كبيرة ، وبذلك طردت الدين من التاريخ والمجتمع وحقت حريتها من التفسير الغيبية .

هكذا تجاوز هذا الموقف التطوري التقدمي الموقف الجامد الذي تقدمه وهياً له نيوتن وديكارت . كان كلا الموقفين ثورياً على الرغم من ثباتها في النظر الى حركة التاريخ أو الحياة الباطنية فيه ، التي كانت ديناميكية دائمة التغير في ظل قوانين تطورية عامة في الموقف الاول ، وثابتة تدور على ذاتها في عالم لا يتغير في الموقف الثاني . هذا الفارق الفلسفي نجده أولاً عند لايبنتز الذي خرج عن الاجماع العام في قبول عالم نيوتن وديكارت ، فقدم بدلاً منه عالماً في حركة مستمرة لا تثبت على حال ، بل تتطوي على تكامل مستمر . ساعدت ثورة نيوتن من ناحيتين في بناء التأكيد على التاريخ ، بفصل الكون عن كل ارادة خارجه عنه ، وبما بثته من كبرياء واعتداد ذاتي بالقدم العلمي . وقادت النيوتنية، بشكل غير مباشر، الى طرق اخرى نقضت

جودها ، وهكذا يمكن القول بأن القرن التاسع عشر نمواً وخرج من القرن الثامن عشر ونقضه في آن واحد .

قد يهزأ مفكر كفولتير في قصته « كانديد » من المفهوم التقدمي عند لايبنتز ، ولكنه يلتقي معه في المشاركة بالنظر الى التاريخ كحركة تطويرية . هذا المبدأ الذي يجعل من كل تغير يحدث نتيجة لتغيرات سابقة تتقدمه ، انتقل عن طريق مفكرين من أمثال كسنت ، ولابلاس ، وبوفون ، ولامارك ، وهوتون ، الى النظام الشمسي والنظام الارضي فأصبح تفسير مظاهرها الحالية يفرض العودة الى الماضي ، الى قوى طبيعية تعمل باستمرار طيلة عصور مديدة . وهكذا ، تحول النظام الشمسي الارضي الثابت الى نظام ديناميكي ، أو بكلمة أخرى ، الى نظام تاريخي يتحرك ويتغير . اننا نجد فكرة استمرار التغير ، وفكرة القوى غير الملحوظة التي تعمل باستمرار على اجراء التغير الدائم أنتى اتجه نظرنا في هذا الدور . أصبحت جميع مظاهر الحياة تخضع في تفسيرها لتلك القاعدة التاريخية ، كما أصبح تفسير أي شيء يعود الى تاريخيته . فمن لاماري ، وهولباخ ، وديدرو ، وبابل ، الى هيجل ، وفيورباخ ، وماركس ، وبرودون ، وسان سيمون ، وفورييه ، وكونت ، وداروين ، وهكسلي ، وسبنسر الخ... أخرجت فكرة الله والدين الفيني تماماً من التاريخ ، فأصبح التاريخ ينشأ في ذاته ، والاجتماع مستقلاً في تحولاته ، كلاهما يخضع لقوانينه الخاصة ، وأصبح التاريخ المرجع او المطلق الجديد الذي لا يحتاج الى أي شيء خارج ذاته . وفي هذا الجو ، برز الفكر الانقلابي الحديث بمحاول الكشف عن خصائص المطلق والمعنى الذي ينطوي عليه كما كان العقل التقليدي يحد في الدين وفي الله معنى يعطيه للاجتماع والتاريخ .

أصبح العالم في هذا المبدأ التطوري عالم التغير والتعدد والتباين والتناقض ، لا عالم العناصر الثابتة كما تصوره أتباع نيوتن وديكارت . ففكرة التاريخ كضرورة كانت محور نصف قرن من الفكر الرومانطقي قبل داروين وسبنسر وتابلور ومورجن ، ونحن ندين على الأخص للفلسفة الالمانية ، وفي طليعتها

هيجل ، وشوبنهاور ، وفخته ، وشليجل ، بفرضية الفكرة التطورية الاولى وهي ان الكينونة هي الصيرورة ، وان الجمود خيال او مجرد من المجرعات . الصيرورة تلك ، إن عنت شيئاً ، فهي تعني ، على الأقل ، تغييراً لا يمكن تحويله الى الطور الذي تقدمه ، وان كان يمكن تفسيره بذلك الطور ، ففي نهاية كل مرحلة من مراحلها ، نجد شيئاً لا يمكن ان نجده في دور سابق من مجرى الصورة تلك . تثبت الزهرة من بذرة ، ولكن هذا لا يعني انها البذرة ذاتها . عبر كوندورسه ، في عرضه التاريخي لتقدم العقل الانساني ، عن هذا المبدأ التاريخي التطوري التقدمي خير تعبير ، عندما حدد هدف دراسته بأنها « التدليل بالعقل والوقائع على ان الطبيعة الانسانية لم تضع اية حواجز ضد اصلاح الخصائص الانسانية ، وأن تكامل الانسان غير محدود ، وان نمو هذا التكامل يستمر استمرار العالم الذي وضعتنا الطبيعة فيه . فالتقدم سيتابع سيره دون شك ، ويسرعة احياناً ، وببطء احياناً اخرى ، ولكن دون اي رجوع الى الوراء ، طالما ان الارض باقية في المركز ذاته ، وطالما ان قوانين الكون لا تلتج اية كارثة للأرض او اية تبدلات تجعل من المستحيل على الانسانية ان تستمر في الحياة » .

يرى بعض المفكرين انه كما اكتشف داروين قانون التطور العضوي ، كذلك اكتشف ماركس قانون النمو الانساني في التاريخ ، أي الواقع البسيط الذي كان محجوباً وراء مواقف ايدولوجية كثيفة ، والذي يوضح « ان الانسان ، قبل ان يستطيع الاهتمام بالسياسة والعلم والفن والدين ، يجب اولاً ان يأكل ويشرب ويلبس ويمجد لنفسه مأوى » . ان اثر ماركس يبرز في « اكتشافه » بأن الناس يجب ان يأكلوا أولاً قبل ان يتمكنوا من التفكير ، هوذا ابتداء فكري عرفه الناس دائماً . يظهر ان ماركس اعتمد ، كهيجل وكونت وداروين ، قانوناً تطورياً تاريخياً استطاع ان ينجح سياسياً . لقد نظر الى التاريخ كحركة تنتقل في سلسلة من الأطوار المتعاقبة ، كما فعل داروين بالنسبة لأشكال الحياة المتتابعة او كما فعل ليلال بالنسبة لطبقات الأرض . ينحصر القانون العلمي

الذي حاول كل من هؤلاء الوصول اليه في استبدال تفسير العالم الجامد بتفسير ديناميكي .

أكدت المسيحية ، وكذلك ايضاً الادبيات الموحدة الأخرى كاليهودية والاسلام ، قيمة ومعنى التاريخ . ففيها مثلاً نرى أن الصيرورة العالمية لم تكن نظاماً ثابتاً لا يتغير ، تسوده حتمية ضرورية تعيد ذاتها ولا تتغير ، بل دراما إلهية تبدأ بسقوط الانسان ، ثم فداؤه ، فخلاصه ؛ لهذا ، رفضت المفهوم اليوناني الدوري منذ ظهورها ، لأن العالم الذي سوف يأتي هو غير العالم السائد . أعلن آباء الكنيسة هذه النظرية وأكدوها بشدة ؛ تكلم اوريجن بلسانهم عندما كتب : « اننا إن قبلنا بتلك النظرية ، أي المفهوم اليوناني الدوري ، لاستطاع آدم وحواء إذن أن يُعيدا ، في عالم آخر ، ما فعلاه في هذا العالم ، فالطوفان يرجع ، وموسى نفسه يقود الشعب ذاته خارج مصر ، ويخون يهوذا سيده ثانية » .

نرى في المسيحية والاسلام أن الإله يتجاوز الحدود المكانية التي كانت تحد الآلهة التقليدية ، فنجد لأول مرة أنه يتجاوز شعبه ولا يموت معه كما كان يحدث للآلهة الأخرى . ولكن « إله » الايديولوجيات الانقلابية الحديثة هو « إله » زمني ، « إله » تاريخي ، أي أنه يعمل في التاريخ ، وضمن التاريخ ، ونحو مقاصد لا تتجاوز التاريخ .

أما من ناحية أخرى فإننا لا نجد أي اثر في المفهوم المسيحي لفكرة التطور ، أو أي مكان للنمو والتقدم ، كما نرى في الايديولوجيات الحديثة . خلق العالم في ستة أيام ، ومنذ ذلك الوقت احتوى على جميع الاشياء والعناصر وأشكال الحياة الموجودة حالياً ، وهو عالم ، إن تعرف على تغيراته تغير الى حالة أسوأ . فهو مفهوم لا يعرف التقدم والتطور والتحول الصحيح ، كما يحاول بعض علماء اللاهوت الآن ان يزعم . آمنت المسيحية في جميع اشكالها ان مزيجاً هائلاً من الكوارث رافق سقوط الانسان ، وان معنى التاريخ وتحوله يرتبطان بمنصر

خارج عن الانسان ، وهو تدخل الله في التاريخ بغية تصحيح اوضاعه وانحرافاتة . اما في الايديولوجيات الانقلابية الحديثة فان التاريخ لا يرجع الى اية قوة خارجية ، ولا يحتاج لأية قوة من هذا النوع ، في تصحيح اوضاعه ، لأنه هو الحقيقة الاولى والاخيرة ، وهو الذي يضمن بحركته الخاصة تصحيح اوضاعه .

الضمون الكلي في الأيديولوجية الإنشائية

صورة المضمون الكلي في الايديولوجية الالفتمانية

المضمون الكلي^(١) في الايديولوجية الانقلابية يعني ان الحركة الانقلابية تمتد الى جميع مناحي الحياة وأوجه النشاط الانساني ، وتفرض عليها صورتها الخاصة . وهي لا تقتصر على الصعيد الذي تنشأ فيه السياسة بشكل تقليدي ، بل تمتد الى الفن والصناعة والعلم والفكر والأدب والأخلاق والزراعة والتربية والعائلة والدين وأسباب التسلية . كل العناصر التي تتركب منها المناحي الانسانية تخضع للايديولوجية الانقلابية . فشرط سينائي ، او سيمفونيا ، او رسم ، او تمثال ، او نظرية سياسية ، بيولوجية ، او طبيعية الخ ... تتخذ معنى ثوريا لا يقل عن المعنى الذي يبرز في اي عمل سياسي . هذا الطابع الكلي يعني ان الايديولوجية الانقلابية تشمل مجتمعا ككل ، تمتد بشكل لا محدود الى جميع

Totalitarianism - ١

مظاهر الحياة . فكل ما يحدث في المجتمع يحدث ضمن الايديولوجية ، فلا يخرج شيء عنها او يبقى شيء خارجها . تتخذ كل حادثة ، كل عمل ، كل فكر ، كل مسلك ، كل نظام وكل عنصر من عناصر الحياة ، مهما كان بعيداً وقليل الأهمية ، مكاناً في الإطار العام الذي تولده الايديولوجية .

تتميز الايديولوجية الانقلابية المتكاملة دائماً بطبيعة كلية تحمل حدودها المجتمع كله ، بل العالم بأسره ، وتمتد مع الحياة ، امتداد التاريخ معها ، الى كل شيء ، تدخل الى كل عنصر من عناصر الحياة وتتغلغل الى كل الوقائع تحاول بلورتها جميعها في مفهومها الكلي . في هذا الامتداد الكلي ، تنقض الايديولوجية أي مقياس موضوعي لا ينسجم مع منطقها في الاجتماع او التاريخ ، في الاخلاق او السياسة ، في الفكر او العلم ، في الفن او السلوك الانساني . يصبح كل شيء في خدمتها ، وكل شيء يبرر ذاته بها . فالاقتصاد والتربية ، والدولة ، والجيش ، الفن والفلسفة ، العلوم والفكر ، التاريخ والقانون ، العدالة والفضيلة ، المهن والحرف وطرق السلوك الخ ... كلها تُصبح تعابير عن الايديولوجية الانقلابية .

يتميز هذا المضمون الكلي بمحاضتين اساسيتين تسودانه سيادة تامة . ففي الخارج نراه يتميز باستثنائية واضحة ، تتجه ضد كل شيء ليس من طبيعة الايديولوجية ؛ ونرى في الداخل انه يتميز بامتداد او احاطة شاملة للمجتمع ككل ، فيحاول ان يبلور جميع عناصره في صورة الايديولوجية .

فليس هناك من قضايا خاصة في المجتمع الانقلابي الذي تسوده ايديولوجية انقلابية . تصبح جميع المسائل في رقابة ورعاية السلطة الانقلابية . فالفرد الحر المستقل لا وجود له ، لأن اشكال الولاء الفردي تنبع كلها من الايديولوجية وترجع اليها . فعلى الفرد ألا يدل على اي تناقض في افكاره ومشاعره ، لأن اي تناقض من هذا النوع لا يمكن السكوت عنه في المجتمع الانقلابي . لهذا ، نرى دائماً ان الايديولوجية الانقلابية تحاول باستمرار ان تمنع بروز اي ولاء او

اعتبارات سياسية اخلاقية تحد او تعسر الولاء الأساسي المطلق لها .

على سلوك الفرد ان يكون دائماً منسجماً معها ، والايديولوجية تترجم وتفسر باستمرار وقائع الحياة وتطوراتها بشكل يعبر دائماً عن منطقها .

ان جوهر الايديولوجية الانقلابية هو نزوعها لأن تكون كلية ، اي أنها تريد ان تكون واحداً مع المجتمع ، وان تصبح مقاصدها مقاصد المجتمع ، وان تحول دون المجتمع ودون تبين اية مقاصد خارجة عن مقاصدها . فهي ترفض لذلك اي استقلال للفرد واهدافه الخاصة ، ولوجوداته ومسؤوليته الأخلاقية الفردية ، كما انها ترفض ايضاً ان يكون لأية منظمة او هيئة اية سياسة او غاية او موقف لا ينبع منها . ولكي تحقق المضمون الكلي ، تنشئ دوماً الدولة الانقلابية التي تتولى امر ذلك بالاعتماد على السلطة والعنف .

لا تستطيع الايديولوجية الانقلابية أن تتحرى الحقيقة الموضوعية حتى في العلم ، لأن الحقيقة العلمية ذاتها تخضع لمنطقها ولنظامها السياسي . فكتابات الماركسيين مثلاً تؤكد ان مناقشة اية مشكلة علمية يجب ان تقوم على المبدأ اللينيني الماركسي في طبيعة العلم ، وان جميع الذين يساهمون في الموضوع يجب أن يعالجوه على ضوء المنهج اللينيني الماركسي ، وهو الاساس العلمي الوحيد لمعرفة العالم الموضوعي ؛ وكتابات النازيين تؤكد ان الابحاث والتجارب العلمية يجب ان تخضع للمبدأ الآري والتفسير العرقي للتاريخ ؛ والكتابات الكاثوليكية تقول ان العلم جزء من اللاهوت الكاثوليكي ، يخضع للعقيدة الكاثوليكية ويجب ألا يخرج عنها .

هذا النزوع الى التغفل في كل شيء لا يستثني أي قطاع ابدأ . كتب وولف ، في نقاشه لهذه الحفاصة ، أن الايديولوجية الانقلابية تتغفل في مظاهر الحياة كما تتغفل الماء في المستنقع . عندما أراد بعض الكنديين ان يأخذوا زوجاتهم الروسيات معهم وُمنعوا من ذلك ، قال لهم فيشيسكي : « على النساء الروسيات أن يلدوا الاولاد السوفييات ، لا أولاد الدولة الكندية » . تصبح منافع الايديولوجية الانقلابية ممثلة في دولتها الانقلابية فوق كل شيء . هذا

يعني ان الفرد يجب ان يحمل مصلحتها مصلحته الخاصة في جميع مسالكه واعماله ، لأنها تحاول خلق طبيعة الانسان وطبيعة المجتمع من جديد .

تميش الايديولوجية الانقلابية في شوق ملح الى تحقيق ما يمكن تسميته باجماع عام واحد يعبر عن ذاته بارادة أو عقلية واحدة . ان الانشغال بتحقيق الاجماع الارادي ذاك يشكل ، في الواقع ، نوعاً من الاستبداد النفسي الذي يسودها . يبرز أقرب مثال على ذلك في الايديولوجية الصينية الشيوعية ، حيث نرى جهداً جباراً في حل الايديولوجية الى كل فرد من افراد المجتمع ، وفي جعل جميع المواطنين يعبرون ما أمكنهم ، جبراً وعلانية ، عن اجماعهم الارادي الايديولوجي .

في المضمون الكلي ، يحسر القضاء استقلاله ، ويخضع لسياسة الايديولوجية الانقلابية ، ويصبح أداة في يدها ، فتتحول مهمة الذين يعملون في ادارة العدالة والقضاء الى تحقيق كل قصد من مقاصد الدولة ، والاشراف على تنفيذ كل كلمة من كلماتها . وهي تسود ايضاً وسائل الدعاية والتثقيف العام سيادة شبه تامة ، ويمسي نظام التعليم والتربية كله يأتمر بأمرها ، كما يصبح الفرق بين الدعاية وبين التعليم مبهماً غامضاً ، هذا إذا لم نقل بأنه يزول . فمن المدرسة الابتدائية حتى الجامعة ، يجب على النظام التعليمي ان يعبر عن التثقيف الايديولوجي فيحققه بالشكل الذي تخطه الدولة الانقلابية .

ففي ضبطها لنظم التربية والتعليم ، تستثني الايديولوجية من جهاز التثقيف العام بما فيه من أدب وفن وفلسفة ، كل ما لا يلتئم أو لا ينسجم مع فلسفتها من الثقافة التي تقدمتها . ان اوراق الكتب ، وهي ظاهرة تلازم جميع الايديولوجيات في انتصارها ، لا تجد تفسيرها في حقد او لامبالاة ضد الفلسفة أو الفن ، كما حاول كثيرون من المفكرين ترجمة الاسباب التي حدثت بالنازيين الى صنع ذلك . ان انعكس هو الصحيح ؛ فالايديولوجيات تحرق الكتب لأنها تهتم بها اهتماماً بالغاً . تلك الظاهرة لا تدل فقط على ميل الايديولوجية الى

استثناء كل شيء يعارضها ، فتأبى ان ترى شيئاً يخرج عن طبيعتها ينشأ في دنياها ، بل يدل ايضاً على نزوعها الى قطع كل علاقة او صلة مع الماضي وتراثه وخصوصاً الثقافي الفكري . يمثل احراق الكتب عملاً رمزياً في الوقت ذاته ، يرمز الى خروج الايديولوجية من التاريخ ، والغائه كما هو ، وبناء التاريخ كما سيكون او كما يجب أن يكون .

فكما ان وسائل وزارة الانباء والدعاية أو الثقافة لا تعتمد لنقل الانباء أو الثقافة الصرفة ، بل للنشر وغرس وسيادة الايديولوجية الانتقالية ، وكما أن نظم التربية والتعليم هي أولاً لتثقيف المجتمع تثقيفاً ايديولوجياً وانقلابياً ، كذلك ايضاً هي مهمة الفن . فالفن وسيلة اخرى تعبّر بها الايديولوجية عن ذاتها ، لذا ، فان هدفه ليس الاستمتاع الفني أو الفن لأجل الفن أو الجمال ، بل الفن في خدمة المذهب الجديد ومن أجله . هدف الفن الانتقالي ليس تلبية حاجة الجماهير ، لأنه في خدمة مقاصد الايديولوجية ؛ وهو لا يتوجه الى الذوق الجماهيري أو ينزل الى مستواه كي يتمكن من توجيهه ، كما انه ليس ذا صلة قوية على الأقل بذوق الأقلية الفكرية الفنية التي تعبّر عنه . فما يقبل أو يُشجع رسمياً لا يعني انه يعبر عن ذلك الذوق . يكن جوهر الفن الانتقالي في ان لا قيمة اساسية لذوق الجماهير او الأقلية في اعطاء الفن قيمته ، لان الدولة الانتقالية لا تبشر بما تستمتع به فنياً بل بما يخدم الايديولوجية ويعبر عنها وان كان ضد حسها الفني .

يصبح التاريخ ايضاً ، كالفلسفة ، سلاحاً للدعاية ، مهمته الأولى تبرير الايديولوجية وسياستها بالرجوع إلى « وقائع » الماضي . كان الماضي دائماً يخضع لمطالب حاضر متغير ، ولكن خضوعه يصبح منظماً وشاملاً في الايديولوجية الانتقالية . القول بأن التاريخ يصبح سلاحاً لا يكفي لإعطاء فكرة واضحة عن وضع التاريخ . فهذا العلم يذوب في الواقع بالأيديولوجية ويصبح جزءاً منها ، يدعمها ويقوم بخدمتها . إن أحداثه وأبطاله وقواه واتجاهاته وامتداده

من الماضي إلى المستقبل ، وتغيراته ، ومعانيه الخ ... كل هذه تأخذ مكانها في النموذج الفلسفي أو العقائدي العام الذي تقدمه ، فكما يجب على الفن والفلسفة والأدب أن تستوحىها وتلثأ فيها ، هذا أيضاً ما على التاريخ أن يفعله .

الموقف العلمي العادي أمام التاريخ هو موقف متردد ، يستفهم ويتساءل ويجد من الصعوبة تحديد أي شيء بشكل نهائي . ولكن الأيديولوجية الانقلاية لا تعرف هذا التردد ؛ فتقتها بالمستقبل ، أو صورتها عنه ، تجعلها قاسية في تحديد وبلورة الحاضر والماضي . فكي تجعل الماضي أو الحاضر منسجماً معها . ومع المستقبل نراها لا تردد أمام أي شيء ، تستخدم كل شيء ، من تزوير الوقائع إلى السجن والإعدام ، والقتل الجماعي .

ينطبق المثل ذاته على السوسيولوجيا ، إذ يحاول علماء الاجتماع في وضع عادي غير انقلاي أن يتعروا وقائع الاجتماع بتجرد ، وأن يكشفوا ، بما أمكن من موضوعية ، عن علاقاتها وحقائقها وسفنها ، وأن يروا في النهاية ما يمكنهم عمله بذلك ؛ ولكن الأيديولوجية الانقلاية تعرف ماذا تفعل ، ماذا تريد ، لأنها تنظر إلى ذاتها كفتاح للتاريخ والمستقبل ؛ فهي لذلك تصنع السوسيولوجيا كما تصنع التاريخ ، تحدها ولا ترقب منها أن تحدها أو تصنعها . انها تصنع السوسيولوجيا بإخراج كل شك أو تساؤل منها . يحاول علماء الاجتماع أو يحبون أن يؤمنوا بأنهم يستقون أفكارهم من وقائع الاجتماع كما حدثت وترابطت وتحولت ، أما الأيديولوجية الانقلاية فتعتبر أنها تنطوي على حقيقة الوقائع النهائية ، لذلك يجب على حركة المجتمع وعلمائه أن تنسجم معها . « فن يسود المستقبل يسود الحاضر ، ومن يسود الحاضر يسود الماضي » .

لا يقتصر الأمر على العلوم الاجتماعية والسياسية أو الفلسفة والفن والأدب ؛ تتخذ العلوم الطبيعية ذاتها طابعاً سياسياً أيديولوجياً ، لأنها تعجز عن أن تكون حيادية كما يفترض فيها .

تعمل الأيديولوجية الانقلاية دائماً على هدم الهياكل والنظم الاقتصادية

الاجتماعية السياسية السائدة أو تحويلها الى خدمة مقاصد جديدة ، وتفرض نموذجاً لمجتمع جديد ، فتعين لكل هيئة أو منظمة أو جمعية أو كتلة أو حركة مهمة أو دوراً تلعبه في تحقيق هذا المجتمع . ان الاستمرار مسموح فقط لتلك التي تستطيع ، بين هذه النظم والهيئات ، أن تأخذ المكان الذي يُعين لها وأن تقوم بإجباها الجديد .

الايدولوجية الانقلابية هي في الواقع دائماً خارج الأفراد الذين يشاركون فيها ، وكي يكيف الفرد معها نفسه يجب أولاً أن يخسر ذاته فيها . ان الذين يشرفون على العلم والفلسفة والفن الخ ... ليسوا اخصائياً وخبراءها أو بعض أعلامها ، بسـل هم الذين يشكلون القيادة السياسية ؛ والذين يصنعون نهائياً الاتجاهات العلمية الفنية الأدبية الفلسفية هم رجالات الحركة الانقلابية الذين يتكلمون باسمها . « على كتابنا أن يسيروا كالبنيان المرصوص ، وكل من يخرج عن الصف كي يقطف بعض الزهور يسي خائناً » . هذه الكلمات التي لفظها الانقلابي الروسي قسطنطين سيمونوف ، تمثل تماماً الطابع الكلي في الفكر الانقلابي .

تتجه الايدولوجية الانقلابية ، عادة ، مها كانت محدودة بثقافة أو شعب أو تاريخ معين ، الى العالم ، الى الانسان من ناحية عامة ، لأنها تزعم أنها كشفت عن معنى وضعه أو تاريخه ككل . التجديد الانقلابي الذي تبشر به هو تجديد لا يقف عند شعب دون غيره ، بسـل يشمل الانسانية كلها ، لهذا ، كانت الايدولوجيات تكسب ولاء الناس خارج حدودها الخاصة . ولهذا ايضاً كان أتباعها في البلدان الأخرى يعملون بوحى منها أو من بلد وعاصمة الانقلاب . ليس في ذلك خيانة مقصودة بمعناها التقليدي بل موقف عقائدي منسجم مع ذاته . أما الايدولوجية فترى أن كل تدخل من قبلها في شؤون الغير ، يحد تبريراً آلياً ؛ فليس من جريئة أو ذنب أو افتراء في ذلك ، لأن الحركة الانقلابية التي تنبغ منها تعمل لخير العالم كله دون استثناء . فطالما أن هناك جماعات

أخرى تمثل مذاهب أخرى فإن وجودها يشكل خطراً دائماً على المذهب الجديد لأنه يتركز ، أثناء انقلابيته ، على خلق وإنشاء وجدان انساني جديد من طبيعته ؛ وبما أن مذاهب أخرى تعني وجداناً انسانياً آخر يشوش عملية بنائه ويزعزعها ، كانت كل مذهب خارجي عدواً وخصماً لا تصح مسالته ؛ لذلك كانت هذه الايديولوجيات الانقلابية تشعر عفويًا أن انتصارها لا يتم دون امتدادها الى العالم كله .

تعلن الايديولوجية الانقلابية في امتدادها أيضاً أن ولاء أو حب الفرد لها يرتبط ارتباطاً مباشراً بالحد على أعدائها . يؤكد دعايتها على ضرورة الحقد ، وعلى أهمية العنف في انتصارها . لا يقتصر التأكيد على لينين أو ستالين ، على هتلر أو موسوليني في القرن العشرين بل يمتد من افلاطون اليهم ؛ فإن كانت ماچروغن قد عنوان كتابه « من لوثر الى هتلر » ، أمسى بالامكان ، من هذه الناحية ، توسيعه وجعله من المسيح الى هتلر .

الى جانب الحقد على الأعداء تنكر الايديولوجية على أتباعها تقليد نماذج أجنبية مغايرة ، وكي تمنع الأمر فلأنها تحاول جهداً أن تفصل بين عالمها والعالم الخارجي الذي يتناقض معها . كان بعض هذه الحركات ، في محاولتها فصل المؤمنين بها عن المؤثرات الخارجية ، تقودهم الى هجرة خارج المجتمع ، الى مكان ناءٍ يمكن فيه اشادة النمط الوجودي الجديد ، دون تشويش أو بلبلة خارجية .

نرى أيضاً ، من افلاطون والمسيحية الى النازية والشيوعية ، ان تبرير العائلة الوحيد هو ان تكون في خدمة الايديولوجية الانقلابية والمصير الجديد . فعلى الأهل ان يفهموا بأن المحاب الأولاد ليس لسعادتهم أو سعادة العائلة ، بل لسعادة المجتمع . فالطفل هو مواطن المستقبل ودعامة المذهب ، ويجب ان ينشأ في ظل المذهب ، يعمل منه هدفه الأول ، كما يجب على الحركة الانقلابية ان تثقف به وتمده لخدمته في المستقبل . تلغي الايديولوجية الانقلابية ما

يسمى بالأخلاقية المزدوجة ، اي تلغي الفاصل بين الحياة الشخصية والحياة العامة . وهي كنتيجة منطقية نراها تدعو الأبناء الى تكريس الآباء ، والصديق ، والزوج ، والأخ ، الى التضحية بالصديق والزوج والأخ في سبيلها .

انها تحاول هدم سلطة الأهل بتسهيل الطلاق ، وبحمل مسؤولية الأولاد ، ولكن ، على الأخص ، بدعوة الأبناء الى منح ولاءهم لها أولاً وبشكل كلي . القصد من هذه الحرب ضد العائلة هو تمزيق العلاقات الانسانية التي تدمج الفرد بأية وحدة غير الوحدة الجديدة في الايديولوجية الانقلابية . ان العائلة هي من أهم تلك الوحدات او بالأحرى أهمها ، إذ يعطيها الفرد ولاء ومحبة أكثر من أية وحدة أخرى ، ولهذا ، تجد الايديولوجية نفسها مدفوعة بشكل طبيعي الى التركيز على مخاصمتها وتهديمها .

المضمون الكلي هذا يعتمد الدولة الانقلابية في تحقيقه ، والدولة الانقلابية هي دولة تسود كل شيء ، تمتص جميع نشاطات الانسان وجميع قطاعات المجتمع ، جميع مصالح وجميع آمال الشعب ، كي تتمكن من اجراء تحولهم وولادتهم من جديد في الايديولوجية الانقلابية .

*

نستطيع ان نرى الآن وان نستنتج بأن المضمون الكلي الذي ميّز بعض الانقلابات الحديثة لم يكن حديثاً في حقيقته الأساسية ، وفي خاصته الأولى ، وهي النزوع الى خلق المجتمع والانسان من جديد على صورة فلسفة حياة جديدة ينبثق منها ، وبالاتماد على العنف والضغط . ان هذا أمر طبيعي ، لأن هذه الخاصة الأساسية في الايديولوجية الانقلابية لا ترجع الى ارادة أو ارادات فردية ، بل الى اوضاع اجتماعية تفرضه . ولكن بما ان تلك الاوضاع كانت تنشأ دائماً في التاريخ في اتجاهاتها الاساسية وخصائصها الاولى ، فليس من الغريب ان نرى تماثلاً في الايديولوجيات التي تحاول معالجتها او تجاوزها . ولكن من الغريب جداً ان يبرز مفكرون يرون في النظام الكلي الحديث ظاهرة فريدة في

التاريخ ، لم تعرفها او تتعرف عليها التجربة التاريخية سابقاً . هذا يعني ، ضمناً على الأقل ، إما أن هذا النظام الكلي يعتمد في نشوئه على ارادة بضعة أفراد يحلوهم اشادة النظام ذاك ، فتمكنوا من هدفهم دون أي اعتبار او اهمية للوضع التاريخي الاجتماعي او الانساني والقوى التي تعمل فيه ، واما ان الوضع الذي برز فيه هكذا نظام هو نوع جديد كل الجدة ، لم يعرفه التاريخ الماضي أبداً في عناصره وقواه واتجاهاته الأساسية . ولكن كلا التفسيرين سطحي قاصر ، وعرضه كافٍ لظهار لغوه وعنصر الوهم فيه .

ليس النظام الكلي كما يزعم فريدريك وبريزنسكي - وهما يمثلان مع كثيرين غيرهم هذا المنطق - امتداداً لبعض الخصائص التي تميز المجتمع الصناعي ، بل هو امتداد منطقي للايديولوجية الانقلابية التي ينبع منها . وبما ان هذا النوع من الايديولوجية ظاهرة تاريخية عامة فإن النظام الكلي لا ينحصر بالدور الحديث فقط .

تتميز جميع الأحداث والمظاهر الاجتماعية السياسية بذاتية ما ، ببعض الميزات التي تنفرد بها ، ولكنها ، من جهة أخرى ، تختص بميزات تجعلها جزءاً من اتجاه أو من حركة او من نظام او من نموذج ، من جنس او من نوع عام . لهذا ، ليس من الغريب الاعتراف بأن الايديولوجية الانقلابية الحديثة تتميز ببعض الميزات المنفردة ؛ أما القول بأنها ككل ، او بالأحرى في شخصيتها العامة ، ظاهرة فريدة فأمر غريب حقاً .

لا شك ان الشعارات والرموز والأفكار الماضية قد زالت ، ولكن التركيب العام الذي نشأت وترابطت فيه عناصر تلك الايديولوجيات ومحتوياتها لا يزال واحداً . تتميز كل حركة تاريخية بخصائص فريدة ، ولكن تاريخ السلوك الاجتماعي المعقاني يكشف ، دون شك ، عن بعض الاتجاهات التي تُعيد ذاتها ، مرة بعد مرة ، في خصائصها العامة وميزاتها الاولى ، وهذا شيء واضح بدرجة أولى في الحركات الانقلابية . الفرق بين الايديولوجيات والحركات

الانقلابية الحديثة وما تقدمها من حركات وايدولوجيات بمثابة هو فرق كمي فقط ويرجع الى سبين :

الأول : الامكانات الهائلة التي سخرتها التكنولوجيا الحديثة ووفرها العلم الحديث لايدولوجية انقلابية حديثة في تحقيق ذاتها وفي تأكيد فعاليتها .
الثاني : الوضع الحضاري الحديث الذي تنشأ الايدولوجية الانقلابية فيه ، والذي يتميز بدرجة من التفسخ والتفكك ، لم تتحقق في أوضاع الانقلابات الماضية ، لأن العوامل التي تولد عادة وضعاً انقلابياً موجودة الآن بمجدة وعمق واتساع يصعب وجودها في الماضي . هذا يعني زيادة في انقلابية الايدولوجية وحداثتها .

ولكن الطابع الكلي الذي يميز الايدولوجيات الانقلابية الحديثة كانت دائماً يرافق الانقلابات الكبرى في التاريخ . قد يختلف التعبير عنه من ايدولوجية الى اخرى ، ولكنه ، في نزوعه الاساسي الى ضبط الوضع الانساني في جميع مظاهره ، والى استثناء كل ما يخرج عن طبيعة الايدولوجية الانقلابية فيه ، والى اعتياد العنف في ذلك ، واقع عرفه التاريخ دائماً في ديناميكة الايدولوجي . يمكن القول الآن - بشيء من التجاوز - أن كل ثقافة حية هي نظام كلي ، وان جميع الثقافات التاريخية تعبر عن هذه الخاصة لأنها تتميز جميعها بفلسفة حياة معينة ، مما يعني بدوره موقفاً شاملاً كلياً للوضع الانساني .

يعترف البعض ان التاريخ عرف دائماً نظماً كلية ، ولكن هناك فرقاً بين الماضي والحاضر ، وهو ان تلك النظم كانت تترك للفرد في الماضي « راحة من الحرية » . اما في الحاضر فلم يمد هناك اي صعيد يمكن للفرد فيه ان يجد هاته « الراحة » . ولكن فرقاً من هذا النوع ، وان افترضنا صحته ، لا يحول النظام الكلي الحديث الى نوع جديد كما يقول أتباع هذا المنطق . فالفرق هو فرق في الوسائل التي يستخدمها النظام الكلي في تأكيد ذاته ، مما يعني اعترافاً

ضمناً على الأقل بأن هناك شيئاً يُدعى بالطابع الكلي في الايديولوجيات القديمة والحديثة ، في الانقلابات الماضية والمعاصرة . ان ما يصنع النظام الكلي ليس الوسائل التكنيكية التي يفرض بها ذاته ، بل جوهره ، الحقيقة العقائدية الاساسية التي ينبع منها ، وهي ايديولوجية انقلابية تعطي مفهوماً جديداً عاماً شاملاً في الانسان ووضعه الانساني .

الغريب في منطق هؤلاء الذين يرون ان النظام الكلي ظاهرة حديثة انهم يقفون فقط عند الشيوعية وبالأخص النازية فلا يتجاوزونها أبداً . تعمد تلك الخاصة ذاتها في الليبرالية وفي المسيحية مثلاً ، والماضي غني بنظم سياسية تحنكر السلطة وتسود الأفكار وسلوك الفرد سيادة تامة باسم ايديولوجية معينة . ففي كثير من الادوار التاريخية نرى ان الانسجام العقائدي الاجتماعي السياسي الأخلاقي الذي ينبثق من ايديولوجية معينة كان قوياً الى درجة يشعر فيها الفرد العادي شعوراً تلقائياً بأن أي خروج عن الايديولوجية العامة خطيئة وجنون وكفر ومروق ، يجب منعه بكل وسيلة ممكنة ، أو تجنب معاقبته بأشد أنواع العقاب . كان الفرد آنذاك يعجز تماماً ان يتصور أي شيء يمكن تسميته بالفكر الحر او الفردية المستقلة .

فإن نحن أردنا ان ندرك النظام الكلي الحديث في طبيعته أو كظاهرة اجتماعية تاريخية ، وجب ان نهمل ما يميز الظاهرة تلك منميزات فردية أو عرضية ، ونركز اهتمامنا على العنصر الثابت فيها ، العنصر الذي يردد ذاته ، وفي معناها كنظام كلي ، أي فيما يولدها ويحملها نظاماً كلياً . يجب ، بكلمة اخرى ، ان نهمل الفروق الكمية ، والاختلاف الكمي أو الذي يدور حول درجة التحقق ، فنحاول الكشف عن القرابة النوعية التي تجعل منها نموذجاً عاماً يخضع لقوانين وقوى متشابهة . إن اي قول بأن الانقلابات الحديثة تشكل نوعاً مستقلاً يعني ، ضمناً على الأقل ، نقضاً لإمكان نشوء ليس فقط فلسفة اجتماعية او سياسية ، بل علم السياسة أو علم الاجتماع . فإن نحن أردنا الوصول

الى هذا القصد ، فنكشف عن معنى الانقلابات الحديثة كنموذج عام ، وجب ان نهمل الوسائل البوليسية ، وتكتيك الدعاية ، وأساليب التنقيف ، ومظاهر الاضطهاد والقتل الخ ... لأنها جميعها مميزات تجعل الانقلابات الحديثة تختلف فقط « كياً » وليس « كيفاً » ، درجة وليس نوعاً ، في وسائلها فقط دون طبيعتها وخصائصها الأساسية . استخدمت جميع الانقلابات الكبرى الماضية وسائل مماثلة للوسائل الحديثة في تحقيقها بشكل كلي . الفرق يبرز فقط في درجة التكامل التكنولوجي العلمي في الوسائل الحديثة لا في القصد الذي يكن وراءها ويولدها .

قد يؤمن الشيوعيون بالبروليتاريا ، الديالكتيكية المادية ؛ واليعقوبيون بالارادة العامة ، والشعب ؛ والكالفينيون بالتوراة ؛ والنازيون بالجنس ؛ والمسيحية بالمهبة او الثالوث او الوصايا العشر ؛ والمسلمون بوحداية الله ورسالة محمد ، والمجتمع البدائي بالطوطمية الخ ... وقد يقتلون ويمذبون اعداءهم بوسائل ودرجات مختلفة ، ولكن ذلك لا يعني انها تختلف عن بعضها البعض في نموذجها العام الذي يعطيها حقيقتها الاساسية او في موقفها العام امام الحياة . فكلها آمنت وانبثقت من ايدولوجية مطلقة كلية تستثني كل شيء ليس من طبيعتها . لا ترجع الفروق التي نجدنها الى طبيعتها بل الى الامكانيات التي تعمل في خدمتها .

اعتمدت جميع الحركات الايدولوجية الانقلابية في التاريخ دائماً ما يمكن ان يتوفر لها من وسائل الضغط والاكراه ، والتعذيب والقتل ، والتنقيف الاجباري الكلي . فإن لم تتيسر لها الوسائل المتكاملة التي حلها تقدم العلم والتكنولوجيا الحديث ، فإن ذلك لا يعني انها تختلف عنها في معناها ، في نموذجها وفي فرديتها .

ان جميع الاديان ، كالمسيحية والاسلام والهندوسية والبوذية والتاوية والكونفوشية والاديان البدائية الخ ... خلقت اثناء دورها الديناميكي نظاماً

عاماً كلياً تنسق بواسطته كل شيء في المجتمع . فقد كان ينظم في كيانه كل شيء ، من أعلى الفئات الفكرية إلى أحقر الأعمال البدوية . مجتمعات من هذا النوع لا تعرف معنى الفردية المستقلة أو حرية الفكر ، أو التمرد العقائدي ؛ فجميع الذين يتميزون بقوة الخلق من مفكرين وفلاسفة وادباء وشعراء وفنانين الخ ... يخلقون لأجل عظمة ومجد الدين . تطالب الكونفوشية مثلاً وتفرض ، ككل دين عام ، ولاء الفرد الباطني الكلي . إن كلمة « لي » التي تلعب دوراً أساسياً فيها لا تعني صحة السلوك الخارجي ، بل ولاء الفرد الذاتي الكلي للنظام الذي يسود ، ليس فقط حياة المجتمع ، بل مجرى الطبيعة كلها . فالفرد الكبير هو الذي يتبعها ، ليس فقط في سلوكه الخارجي ، بل في جميع عقله وإرادته . إن القضية الكونفوشية الكبرى ليست محبة عاطفية للغير بل هي تنكّر تام للذات والمصلحة الخاصة ودمجها دمجاً تاماً في النظام العام . لا يقتصر هذا الموقف الأخلاقي على حياة الفرد الباطنية ، بل يشمل جميع الأفراد في علاقاتهم ويصبح الحلقة التي تربط بين السماء والأرض ، بين الإنسان والطبيعة ، في وحدة كونية هي مثال الكونفوشية الأعلى .

يشكل هذا المفهوم القاعدة الأساسية لاديان الشرق . ففي البوذية والتاوية نرى ان ليس هناك من شيء يقف وراء « التاو » ؛ كما لا يوجد في خارجه شيء ، وكل شيء يأخذ صفة الوجود ويكون مظهرأ من وحدة التاو ؛ في تلك الوحدة المطلقة الشاملة ليس هناك من تعدد أو تتابع ، من زمان أو ابعاد . اما الاسلام فإنه يشمل كل شيء ، من الدولة الى طريقة الاكل . فلم يترك شيئاً خارجه أبداً . أما لاهوته فقد جمد الفكر العربي وانطلق .

اما المجتمعات البدائية فانها تخضع ككل وفي جميع اجزائها للدين ، لا تعرف التعدد أو الانشقاق أو التناقض ؛ لا نجد فيها اي تباين في الرأي أو اي اختلاف في الافكار العامة ؛ كما لا نجد متسعاً لقانون يُنفذ عن طريق الأحكام والعقاب ، بل مسلكية اخلاقية تلقائية تجعل الفرد جزءاً من الكل ، وتقوم

قاعدة للثقافة البدائية ذاتها . ان هاته الظاهرة ممكنة فقط في مجتمع لا يعرف أي تثقيف أخلاقي خاص ، أي سلوك شخصي ، أي مدارس أو اتجاهات مختلفة . تخضع المجتمعات البدائية لوحدة حياتية تامة . فهناك شبكة من التقاليد الواحدة الموحدة تسودها سيادة كلية وتحدد للفرد ليس فقط قيمه وعلاقاته بالحياة والغير ، بل لباسه ، أكله ، مسكنه ، وجميع جزئيات حياته اليومية الأخرى .

زعمت الامبراطوريات القديمة كلها مصدراً دينياً غيبياً ؛ والمصدر الديني يعني قوانين سياسية ، أخلاقية ، اجتماعية واحدة . كان الدين يسود ويحدد فيها كل شيء في معظم أدوارها . كان كل شيء يرجع الى القاعدة الدينية . فالنظم السياسية ، الاجتماعية ، الاقتصادية ، واعلان الحرب ، والغزو ، وترتيب المعركة ، واقتسام الغنائم ، وشروط وأوضاع السلم ، والتمويضات ، وبالأخص بالنسبة لموضوعنا ، إفناء المغلوب ، أو بكلمة موجزة جميع ما يتخذ من قرارات في الحياة اليومية العامة كان ذا طابع ديني . كما ان كل شيء كان يحدث تبعاً لأحكام دينية لا يفكر أحد بمناقشتها .

صعيد الحقيقة الدينية هو صعيد يفرض بحكم طبيعته شمول عالم الواقع كله في وحدة نهائية ، وتنظيم الواقع ككل تبعاً لتركيب الدين الخاص . فمن ناحية سيكولوجية ايديولوجية ليس هناك فرق بين نفسية النازي والمسيحي ، بين الايمان الذي يسهر عليه الحزب الشيوعي وبين الايمان الذي ترعاه الكنيسة الكاثوليكية .

عندما ندرس الحركات الانقلابية الحديثة يجب ان نضمها دائماً في إطار تاريخي فلا نحكم عليها ، نخلها أو نقبسها تبعاً لوضع معين لا تتجاوزه ؛ وعندما نفعل ذلك ، نرى أن الخاصة الكلية صفة ملازمة للتاريخ ، ترجع عادة الى أدوار ومراحل انتقالية تتجاوز ذاتها في فلسفة حياة جديدة ، تحاول تنظيم المجتمع ككل ، في جميع عناصره ومناحيه . إننا ، بالإضافة الى ذلك ، نستطيع ان نؤكد حقيقة أخرى تتبع الأولى ، وهي ان تعدد وجهات النظر ، وتعدد

المذاهب والتباين الفكري هي مظاهر ترافق الأدوار الحضارية التي خسرت ديناميكها الأخلاقي . كانت الأدوار التي سمحت للفرد ان يعبر عن أفكاره في حرية ، والتي لم يُرغم فيها الفرد أن يؤدي الطاعة لنوع من أنواع التمسك قليلة نادرة جداً في التاريخ ، أدواراً ظهرت في مراحل انتقالية أو انحطاط حضاري . كانت المجتمعات الانسانية تنشأ عادة في أسس عقائدية تضحي بالحرية والفردية .

ان المنطق القائل بتفرد النظام الكلي الحديث لا يتجاهل فقط المسيحية والديالية في انقلابيتها الكلية ، وكلاهما جزء من التراث الغربي ، بل يتجاهل القرن التاسع عشر كله تقريباً ، في اتجاهاته ومدارسه الفلسفية الثورية التي نادت بمجتمع كلي ؛ فهو منطق يتناسى أيضاً افلاطون ، وكامبانا ، ومور الخ ... وجميع بناء ودعاة الطوباويات ، وكانت كل منها أكثر كلية من أي تنظيم كلي رأيناه في القرن العشرين

في جمهورية افلاطون مثلاً ، نرى ان الدولة أحدثت ديناً جديداً يختلف عن الدين التقليدي ، وان من واجباتها إرغام جميع المواطنين على الايمان بآلهتها ، فإن رفض أحد كان عقابه السجن أو الموت . لقد استثنى من جمهوريته كل حرية فكر أو نشر ، ولم يهتم بحقيقة الدين أو صحته ، بل بدرجة فائدته الأخلاقية .

كان هوبز من أكبر دعاة النظام الكلي أيضاً في القرن السابع عشر . ففي الفلسفة السياسية التي أعلنها ، أعطى الدولة سلطة مطلقة على صعيد الثقافة وفي كل شيء آخر ، وفرض على المواطنين ان يتبنوا الدين الذي تفرضه الدولة ، وبرر الاضطهاد في هذا السبيل .

في هذه الخاصة ، خاصة المضمون الكلي ، لا يوجد أي فرق بين النازية والشيوعية والمسيحية ؛ بين الكنيسة اللاتينية ، والكنيسة الكوننتية ، والكنيسة القوثرية ، والكنيسة الكالفينية ، أو الكنيسة الكاثوليكية . ففيها جميعاً ، نرى ان هناك منظمة تتكون من نخبة تمنح ولاءها الكلي لايدولوجية

كلية 'يخضعون لها جميع مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والعلمية والفكرية والفنية السخ ... ان جميع الميزات التي ترافق الحركات الانقلابية الحديثة موجودة في تلك « الكنائس » والحركات .

إن نحن اتخذنا الحركة السان سيمونية مثالا على ذلك ، لرأينا أن السان سيمونيين أرادوا ان يسودوا الحياة في جميع مظاهرها ، ليس فقط على الصعيد السياسي ، ولكن في جميع النواحي الثقافية الاجتماعية . فالحركة الجديدة أرادت ان تشمل المجتمع كله ، وكهنتها أرادوا ان يحققوا سيادة تامة على النشاط الأخلاقي والفكري والاقتصادي والعلمي . اما الحرية فكانت في مفهومهم اناء امكانات الانسان عن طريق التوجيه والإرشاد ، فكان مذهبهم ، لذلك ، يفرض إلغاء جميع الهيئات والمنظمات المستقلة ، وكل اختلاف أو تباين في الآراء . لقد نبذوا فكرة الفن المستقل أو الأدب لأجل الأدب . فالفن أو الأدب لا يكرز ذاته تبعاً لمقاييس فنية أو ادبية مستقلة ، بل تبعاً لصحته الايديولوجية ، والفنان يجب ان يخضع لارادة الدولة ويعمل على تحريك الجماهير وتوجيهها تبعاً لمقتضيات الايديولوجية الجديدة . إن الفن الصحيح هو فن اجتماعي يخضع للعقائد الاجتماعية ، يصف الواقع الاجتماعي ، يوجه الجماهير ويحركها . اما التعلم فيخضع أيضاً خضوعاً تاماً للنظام الجديد الذي يستخدمة استخداماً كلياً في قيادة الفرد وتوجيهه من ولادته حتى مماته . هدف التعليم هو بث " محبة « الكل » في الأفراد ، وتحقيق وحدة جميع الإرادات في إرادة واحدة موحدة ، وتوجيه جميع الجهود صوب قصد واحد هو قصد المجتمع .

لقد كانوا لا يرتابون أبداً بأن مذهبهم سوف يسود المستقبل بشكل أشد كالأشمولاً مما استطاعت المذاهب السابقة في العالم القديم و"كنيسة الكاثوليكية" في العصور الوسطى ، ان تفعله . فهو أقوى بكثير من المذاهب السابقة ، وأثره الفاضل سيمتد الى العالم كله . سيلقى ظهوره الكثير من النفور والمعارضة ،

ولكنه يسير مع الانسانية والنصر أكيد ، لأنه يستحيل على أية قوة ان تفصل الانسانية عن قانون تكاملها ، والمذهب الجديد يمثل ذلك القانون . لقد كانوا دائماً يذكرون في مجال الدفاع عن نظامهم الكلي بأنه لن يكون هناك اي مجتمع صالح إلا عندما يصبح بإمكان دعاة المذهب الجديد ان يأخذوا الفرد عند ولادته ، ويحرروه من تقاليد وخصائص النظام السابق ، ويشقوه بمواقف وأفكار ومشاعر تعبر عن النظام الجديد .

لا يقتصر الموقف الكلي على الحركة السان سيمونية ، بل كان موقف الكثير من الحركات المماثلة في العصر الحديث . إن الكونتية مثلاً كانت تخطيطاً فكرياً لمجتمع جديد هو أكثر تنظيماً كلياً من أي تخطيط آخر ظهر في الغرب . إنها إذا لم تستطع الاستيلاء على المجتمع والدولة ، فذلك لا يعني أن الموقف الكلي الذي خص به بعض المفكرين ، من أمثال فريدريك ، وولف ، برزينسكي وجاسبرز ، وغيرهم النظام النازي والشيوعي فقط ، لم يكن معروفاً أو لم يحقق ذاته فيها .

*

رأى أنجلز نفسه أن مقاصد وأهداف الحركات الألفية وخصوصاً حركة موزر والنابورات امتدت في الحركة البروليتارية . وأشار كوستلر إلى أن عناصر الحركة الكلية الحديثة لم تكن جديدة بل حدثت دائماً في الماضي ، في كنائس العصور الوسطى ، في بيزنطية ، وفي الطوائف الصوفية . أما سيلونه فقد كشف عن القرابة بين الحركة الشيوعية وحركة محاكم التفتيش ؛ وتيليك رأى أن التنظيم الكلي الحديث هو رجوع إلى المجموعة البدائية التي تؤكد ، قبل كل شيء آخر ، على ضرورة تأكيد الذات بمشاركة كلية في « الكل » .

توصل كثيرون آخرون من أمثال دروكر ، وويلسن ، وانكيلاس ، ولوناريجت ، وكوهين الى النتيجة ذاتها فأروا أن الظاهرة الكلية ليست حديثة ولا تقتصر على النازية والشيوعية فقط .

لاحظ فريدريك وبرزينسكي أن الحركات الانقلابية الكلية الحديثة تمثل

ظاهرة جديدة في التاريخ بسبب خصائص ست هي : ايدولوجية رسمية ، حزب واحد في قيادة رجل واحد ، سيادة بوليسية إرهابية ، احتكار لوسائل الدعاية ، احتكار للهوى العسكرية ، اقتصاد موجه .

إن نظرة تاريخية واحدة على هذه الخصائص تكشف بوضوح أنها لا تقتصر على الانقلابات الحديثة ، وأنها ، بشكل او بآخر ، كانت موجودة كمجموعة في انقلابات سابقة عديدة . أما من ناحية أخرى فلننا نرى أن القاعدة الاولى في هذه الخصائص أو العنصر الاساسي بينها هو الإيدولوجية ، وذلك باعتراف المؤلفين نفسيهما ، وهذا يعني أن المقياس الاول في تقييم الحركات الانقلابية والمقارنة بينها يجب ان يعتمد أولاً على وجود او عدم وجود تلك الإيدولوجية ، لان الخصائص الاخرى هي ادوات في تنفيذ وتحقيق امتداد الإيدولوجية السكلية الى جميع مظاهر الحياة في المجتمع ، وهذا يعني بدوره أن الإيدولوجية تتفاوت ، في اوضاعها التاريخية المختلفة ، حاجة لتلك الوسائل تبعاً للظروف التي تنشأ فيها والامكانات المتوفرة لديها . ففي المجتمع البدائي مثلاً لا يحتاج المعتقد الكلي الذي يسوده الى هكذا وسائل ، ولكنه يعتمد وسائل خاصة في التعبير عن الطابع الكلي . وفي المجتمعات او الحركات الانقلابية الاخرى ، ان كانت الوسائل غير متوفرة تكتيكياً او بشكلها الحديث فان ذلك لا يعني أنها ليست كلية او أنها لا تستخدم وسائل مماثلة في سبيل مقاصد واحدة ، تحقق كل منها دور كل من الوسائل الحديثة ، على الرغم من الفروق التكنولوجية والعلمية والصناعية .

صريح سچار ، وزير التسليح في النازية ، في محاكمة فومبرغ ، بأن الدكتاتورية النازية تختلف عن جميع الدكتاتوريات الاخرى في أنها استخدمت الامكانات التكنولوجية الصناعية الحديثة استخداماً تاماً . ولكن هذا ، إن صح ، يجعل الفرق فرقاً كبيراً فقط ، لان هناك دكتاتوريات ونظماً

أخرى استخدمت الوسائل ذاتها أيضاً . فإن كان بعضها ، كالدكتاتورية الشيوعية مثلاً ، لم يجد أمامه صناعة وتكنولوجيا متقدمتين ، كما وجدت النازية في ألمانيا ، فإن ذلك لا يعني أن الدكتاتورية الشيوعية تختلف عن الدكتاتورية النازية في طابعها الكلي . استخدمت الايديولوجيات الانقلابية الماضية دائماً الامكانات الصناعية التكنولوجية الموجودة استخداماً تاماً ، ولكن ان كانت الامكانات تلك تختلف عن الامكانات الحديثة ، فإن ذلك لا يعني أن النظام الكلي الحديث ظاهرة فريدة في التاريخ . الطابع الكلي هو الذي يميز الدكتاتورية الكلية ، وهو لا يرجع الى الوسائل التكنولوجية الصناعية ، بل الى الايديولوجية التي تستخدمها ، الى الايديولوجية التي تجعل الاستخدام الكلي أمراً ممكناً .

ففي الانقلاب الفرنسي ، حيث لم يكن من الممكن الاعتماد على تكنولوجيا متقدمة كالتيكنولوجيا الحديثة ، كان العنف الانقلابي يستخدم ما أمكنه من وسائل ، للاسراع بالإجهاد على الضحايا . فبما أن المقصلة كانت بطيئة ، كانت الارهاب يحاول القتل الجماعي رمياً بالرصاص . ففي الفانده ، حيث بقي المزارعون على ولائهم للملك ، أعدمت الثورة الآلاف منهم رمياً بالرصاص . كان الاغراق مثلاً وسيلة أخرى التجأت اليها الثورة في جعل القتل الجماعي ممكناً . ففي نانت كان كاريه يضع الضحايا في مراكب معدة للإغراق ، أو كانوا يُرطون الى بعضهم البعض ويُرمون في البحر .

قرّر دوفارجه ، في دراسة قيمة حول طبيعة الدكتاتوريات التاريخية ، في كلامه عن الطغاة ، بأنه إن لم يكن بينهم من بلغ درجة المذابح التي بلغها هتلر ، فالأمر يرجع فقط الى نقص في الوسائل التكنولوجية والى حجم دولاتهم الصغير . إن أدوات انتاج حربي لا تسمح الا بفعالية محدودة .

وقرّر هالجرث ، في دراسة أخرى قيمة في الموضوع ذاته ، بعد ان يذكر

الفروق التي تميز الدكتاتوريات الحديثة عن الدكتاتوريات الاستبدادية السابقة ، بأن الفروق بينها ليست كافية لجعلها نموذجين متناقضين . كانت الفروق تقتصر على الشكل ولا تمتد الى الجوهر ، لأن الدكتاتوريات الكلية الحديثة تستخدم أساليب وأدوات تكنولوجية جديدة فقط لمعالجة القضايا والمشاكل ذاتها التي واجهتها الدكتاتوريات السابقة .

يختلف النظام الكلي الحديث أيضاً ، كما يقول البعض ، عن غيره من الحركات السابقة بتركيب بيروقراطي معقد . هذا لا يعني أنها أصبحت فريدة ، لأن التنظيم كان يرافق كل حركة انقلابية سابقة ، فإن لم يكن معقداً كما هو الآن ، فلأن الحياة لم تكن معقدة التركيب الحضاري كما هي في الوقت الحاضر . فونزر أو جنيف لم تكن أقل تنظيماً من برلين أو موسكو .

إن هناك أيضاً في النظم الكلية الحديثة حدة وشمولاً في برامج التنشيف وتنظيمها لا نجددهما سابقاً ، ولكن هذا لا يعني أيضاً أن هذه الظاهرة فريدة . كانت جميع الحركات الانقلابية والجماعات الكلية السابقة تتطوي على برامج تثقيف كلية . فجمهورية أفلاطون برهان واضح على ان هذا القصد الايديولوجي عريق في القدم وأن الاسباب التي تقود اليه لا تقتصر على الدور الحديث . حققت اسباطة هذه الحدة التثقيفية التربوية بشكل تام ، والتنظيم الكاثوليكي أو البروتستانتي أو الكونفوشي مثلاً حقق التثقيف الشامل الحاد ذاته لدرجة قد تحسده عليها كل حركة كلية حديثة . الفارق الوحيد هو أن الوسائل اختلفت ، وأنه كان أكثر بطشاً في الماضي .

رأى كثيرون من المفكرين في الواقع أن الميزات التي نشأت فيها الايديولوجية او الحركة الكلية الحديثة ، ترجع الى سلسلة طويلة من الفلاسفة والمفكرين السابقين ، تبدأ بأفلاطون وأرسطو ، وتنتهي بهيجل ونيشه وماركس وروسو وكونت ولوش وكالفين .

وهناك مفكرون آخرون يرون ان الحركات الكلية الحديثة كانت امتداداً

مباشراً للحركات المسيحية الألفية ، وأنه يستحيل إدراكها بدون إدراك تلك الحركات ، وان نشوءها ذاته يستحيل لولا تقدم الحركات السابقة .

قد يختلف الصراع لأجل سيادة العالم الذي يميز الحركات الانقلابية الكلية الحديثة عن غيره ، كما يقول فريديريك وبريزنسي ، ولكنه لا يختلف عن جميع أشكاله الماضية . فقد يختلف عن الامتداد الروماني أو عن غزو-اسكندر الكبير ، ولكنه لا يختلف عن صراع المسيحية أو الإسلام في سبيل سيادة العالم ، كما أنه لا يختلف عن مقاصد كثير من الفرق المسيحية ، وخصوصاً الحركات الألفية منها . لم تتحقق سيادة هذه الحركات الأخيرة ، وكذلك أيضاً سيادة الحركات الكلية الحديثة في مقاصدها العالمية . ولكن ، عندما يذكر فريديريك وبريزنسي هذا الفارق فإنها يذكرانه على صعيد ايدولوجي ، وهو ، على ذلك الصعيد ، لم يكن شيئاً جديداً . فإما كان شوق الدكتاتور الكلي إلى سيادة العالم لا ينفصل عن ايدولوجية الحركة وعن الحزب ، كذلك أيضاً شوق المسيحية أو البابا أو الكنيسة إلى سيادة العالم لم يكن ينفصل عن الايدولوجية المسيحية أو جهاز الكنيسة . انها يعترفان في مكان آخر من دراستها بأن التكنولوجيا لم تسبب الدكتاتورية الكلية الحديثة ، ولكنها جعلتها ممكنة ، اذ بدونها لاستحال نشوء عدة خصائص مميزة لها كالعداوة والإرهاب والتوجيه المركز .

ولكن المجتمعات والحركات الانقلابية أو الكلية السابقة مارست الدعاية الشاملة والارهاب العنيف والتوجيه المركز . فلم تكن تحتاج الى وسائل الحديثة لأن المجتمع لم يكن معقداً كالمجتمع الحضاري الحديث . يكفي أن نذكر هنا الفرق الهائل بعدد السكان وحجم المجتمع الواحد .

ان الوسائل التكنولوجية التي تلجأ اليها الحركات الانقلابية الحديثة جديدة، ومن الغريب أن لا تكون كذلك ، اذ أنها ترتبط عادة بالمستوى الحضاري وما يوفره من امكانيات مادية علمية . قد تكون تلك الوسائل حديثة وقصد

تكون أكثر فعالية ، ولكن الدعاية أو التثقيف أو التوجيه المركز الذي يعتمد عليها ويعتمد العنف في تأكيد ذاته ، يبرز من موقف إيديولوجي معين ، وهو ليس أمراً حديثاً بل قديماً قدم التاريخ .

ففي المجتمع البدائي ذاته نرى القادة الروحيين يستخدمون وسائل عديدة لتحقيق مقاصدهم . وعبر التاريخ نرى أن الوسائل السيكولوجية التكنيكية كانت واسعة الانتشار . وفي محاكم التفتيش ، وصلت الى درجة بالغة من الدقة والعنف . اخترع الإنسان بمهارة ، في شتى ادواره التاريخية ، التكنيك الدقيق الذي يثير أشد أنواع الألم في أكثر اعضاء الجسم حساسية ، بغية فرض موقف إيديولوجي معين . قرّر ميرلو ، الذي درس هذه الناحية دراسة وافية ، أن هذه الوسائل لم تكن تقصد التعذيب فقط ، بل كانت في خدمة أغراض ومقاصد تتجاوز الضحية . فباسم دين أو عقيدة ، ودفاعاً عنها ، كان يصير اللجوء الى هذه الوسائل .

أن التجارب الإيديولوجية الكلية الحديثة هي دورة جديدة فقط ، في سلسلة طويلة من الدورات المتأصلة المتشابهة في أوضاعها ، في أسبابها ، في تراكيبها وعناصرها ، في نفسياتها ونتائجها وسلوكها . توصل كوهين ، في دراسته القيمة حول الحركات المسيحية الألفية في أواخر القرون الوسطى ، الى النتائج التالية :

١ - تجدد الحركات الكلية الحديثة جذورها وسابقاتها المباشرة في الحركات الألفية الثورية .

٢ - لم تكن تلك الحركات سوابق أو نماذج ماثلة لها فقط ، بل سوابق مهدت أمامها الطريق .

٣ - لا يقتصر الأمر على التشابه بين الحركات السابقة والحركات الحديثة ؛ انه استمرار الأولى في الثانية .

٤ - ان الاوضاع الاجتماعية التي نشأت فيها الحركة النازية وهتلر والحركة الشيوعية ولينين هي شبيهة ، الى درجة غريبة ، بالأوضاع الاجتماعية التي ظهرت فيها تلك الحركات .

٥ - كانت الأفكار والصور التي رافقت الحركات الألفية الثورية وراء جميع الحركات الكلية الحديثة . وإنه يخص بالذكر التصورات الألفية التي انطلقت من فلسفة جواشيم دي فيار للتاريخ ، فيؤكد انه يستحيل فهم النازية والشيوعية بدون الكشف عن العلاقات التي تربطها بتلك التصورات التي جعلت من الممكن ظهورها .

يرجع الابهام والتناقض اللذان يرافقان محاولات تحديد النظم الكلية الحديثة الى « خلط » بين مناح ثلاثة في الايديولوجية الانقلابية : وضعيتها ، جوهرها ، وسائلها . فهناك وضعية معينة لظهور الايديولوجية ، وهناك ذاتية معينة تسود جميع مظاهر الانقلاب وتتغلغل في جميع عناصره ، وهناك وسائل تعتمد عليها في تحقيق ذاتها .

يزول الابهام والتناقض ، الى حد بعيد ، إن نحن وعينا هذه المستويات الثلاثة ، وبيننا الحدود التي 'ننشئ' فيها التحديد . ان طرح المسألة بهذا الشكل بزيل ، ولا شك ، الكثير من حدة المباحكة حول جسد الحركات الكلية الحديثة ، وإن كانت تختلف نوعاً أو كما عن التجارب السابقة ، ويلقي الى حد كبير ، الأسباب التي يتعلق بها المفكرون القائلون بمحدثتها النوعية . فهمها تطرف هؤلاء في منطقهم ، لا يستطيعون الإنكار بأثر الايديولوجيات الانقلابية تتماثل وتشابه في الوضعية العامة التي تنشأ منها ، وفي الذاتية العامة التي تعبر فيها عن ذاتها . ان المستوى الوحيد الذي تبرز فيه حجبتهم ، الى حد ما ، هو مستوى الوسائل . فالاختلاف إذن اختلاف كمي وليس نوعياً أبداً . كانت جميع هذه الوسائل معروفة بشكل او بآخر ، والسان التي تسودها اليوم هي التي كانت تسودها في الماضي . قد يكون هذا الفرق كبيراً هائلاً ، ولكنه

لا يزال فرقاً كبيراً لا يبرر اعتبار الحركات الكلية الحديثة في فصيلة خاصة .
تتبع الحركات الكلية الانقلابية الحديثة من إيديولوجيات 'تبدلي' نقضاً
كلياً لأشكال التنظيم الاجتماعي السابق ، وصورة تجديد تام للإنسان والمجتمع
تحررها من جميع القيود الأخلاقية التي تحد من سلطتها ، وتقودها إلى امتصاص
أو هدم جميع التشكيلات الاجتماعية التي تنطوي على أي إمكانات في تفسير
حاجتها إلى إخضاع المجتمع كله لسلطتها . هذه الخصائص ليست حديثة ، وإن
كانت اتخذت حدة واتساعاً لم تعرفها الإيديولوجيات السابقة . يبرز أقرب
الأمثلة إلينا في المسيحية واليعقوبية .

أجاب راسل على دعاة المسيحية الذين يؤكدون بأن الشيوعية تختلف عنها
بأن هذا القول يشكل خطأ بالغا . فساوى الشيوعية هي المساوى ذاتها التي
ظهرت في المسيحية أثناء عصر الأيمان . فالأچو تختلف كبيراً فقط عن محاكم
التفتيش ، وفظائنها هي من النوع ذاته ، والأذى الذي تلحقه بحياة الروس
الفكرية والأخلاقية هو الأذى ذاته الذي ولدته محاكم التفتيش في أي مكان
كانت . ترتب الشيوعية التاريخ ، وهكذا فعلت الكنيسة حتى عصر
النهضة . أما إن لم تكن الكنيسة سيئة الآن كالحكومة السوفياتية ، فذلك
يرجع إلى أثر الذين هاجموها . فمنذ مجتمع ترانت حتى اليوم يرجع كل إصلاح
حققته الكنيسة إلى أعدائها . إن هناك كثيرين ممن يعارضون النظام
السوفياتي ، لأنهم يكرهون المذهب الشيوعي الاقتصادي ، ولكن هذا المذهب
كان واقعاً يشارك فيه المسيحيون الأولون ، الفرنسيسكان ، وأكثريّة 'المارقيين' ،
في المصور الوسطى . إن هذه الخاصة الشيوعية في المسيحية لم تنحصر في
المارقيين فقط . تكلم كثيرون ، كمر مثلاً ، وهو مسيحي شهيد ، عن المسيحية
كنظام شيوعي ، وقالوا إن هذه الظاهرة هي الوحيدة التي جعلتها مقبولة
لدى الاشتراكيين المثاليين .

ذكر هالجرن أن تاريخ البرجوازي ، تحت سلطة اليسوعيين ، يمثل أولى
تجارب النظام الكلي الحديث ، لأن الشعب أعد برمته إعداداً كبيراً ، ثم ذكر

في مكان آخر بأن من يقرأ وصف أرسطو لطبيعة النظم الاستبدادية يرى أنه ينطبق على عصرنا الحديث .

وذكر بالهائم أن التعذيب في سبيل الانتقام أو في سبيل اقتلاع اعتراف المذنب ، أمر عريق في القِدم ، وإن درجة القتل والتعذيب في المعتقلات النازية لم تكن حديثة .

كانت بعض الفرق المسيحية مثلاً تقتل الناس أحياء إمعاناً وتقناً في تعذيبهم . لا شك أن الوسائل التكنولوجية والعلمية ، كانت تحول دون « قبر » عشرات الألوف دفعة واحدة ، ولكن ذلك لا يعني أن هذا العمل كان أقل قسوة من قتل أعداد كبرى في غرف الغاز ، أو رمياً بالرصاص ، أو أن التركيب السيكولوجي الكامن وراء هكذا عمل هو أكثر إنسانية ، أو أن هناك فرقاً ، أي فرق ، في طبيعة الاثنين .

القول بأن الحركات الكلية الحديثة تتميز بقصد منظم في إفناء العدو ليس جديداً . فالأسبان الذين فتحوا أميركا الوسطى كانوا يتابعون إفناء العدو أيضاً بشكل منظم وللغاية العقائدية ذاتها .

وصف جيبون محاكم التفتيش بأنها « محاكم دافعت عن الخرافات باعتماد الفطنان » ، ولكن محاكم التفتيش لم تكن أول تجربة من هذا النوع ، ولم تأت شيئاً لم تفعله المجتمعات القديمة التي كانت تقدم ذبائح إنسانية لألهتها .

يرى كاهن أن المثل التاريخي الوحيد الذي يماثل الوضع النازي هو محاكم التفتيش . فالعناصر المشتركة بينها تبرز في إفناء اجماعي للأخصام ، واستئثار اقتصادي للضحايا ، وأرباح هائلة كسبها البابوات والسلطات الزمانية ، وانتشار الخوف .

بشر لوثر ودعا الى إفناء الفلاحين المتمردين إفناء تاماً ؛ وفي منشور بعنوان « ضد قطعان الفلاحين القتلة واللصوص » نراه يقترح مذابح جماعية سرية وعلنية

بكلمات تستطيع ، حسب تعبير أريكسون ، ان تزين ابواب البوليس السري والمعتلات ، في عصرنا الحديث .

أما احراق الكتب الذي يميز به بعض النقدة الحركات الكلية الحديثة ، فأمر عرفه التاريخ ، ومن الغريب حقاً اعتباره ظاهرة حديثة . فمن احراق الكتب في الصين أثناء عهد « الشيه هوانج في » ، الى أفلاطون الذي أراد حرق كتب ديمقريطس ، الى حرق كتب پروتوجوروس وأنكسچورس ، الى القرون الوسطى ، الى لويس الرابع عشر ، الى حرق كتب فولتير وروسو الخ ... كان إحراق الكتب خاصة قديمة ملازمة للتاريخ . قامت حركة المقاومة الفرنسية ، وهي لا تتميز بأي طابع كلي او ايدولوجية انقلابية عند انتهاء الحرب ، بمصادرة دور النشر والمطابع والصحف والمجلات التي وقفت مع فيشي او بقيت على الحياد ، وحكمت على الكتاب المتعاونين مع الالمان بالموت الفكري ، وذلك بتجريدهم من حق النشر .

كانت احراق الكتب امراً عادياً مستمراً في الكنيسة ، كاثوليكية وبروتستانتية ، وكان نصيب كل كتاب يتجاسر على الشك بأحد مبادئ التوراة الاساسية او على نقضها . اما اضطهاد من يخرج عن ارادة الكنيسة من المفكرين فكان فعلاً حتى القرن التاسع عشر . نرى هنا فلاسفة كستراوس ، بعد نشر كتابه « حياة المسيح » ، ورنان بعد صدور كتابه « حياة المسيح » ، وبوخنر بعد كتابه « القوة والمادة » ، والآب لوازي بعد دراسته للعهد الجديد ، وغيرهم كثيرون ، يخسرون مناصبهم ومكاناتهم بسبب ذلك .

جعلت هذه الظاهرة كثيرين يقولون مع جافرسون بأن الانسانية منذ بدء التاريخ حتى اليوم ، كانت ، تخاصم ، وتقاتل ، وتحرق ، وتعذب بعضها البعض حول عقائد دينية وحول مجردات غير واضحة ، لا تفهمها ، تكن وراء ادراك العقل الانساني .

من هذا العرض الموجز ، يتضح لنا ان الفرق هو كي فقط ، يقتصر على

الوسائل . ان الأساس الأخير للنظام الكلي يبرز في ثلاثة أمور يتبلور فيها قبل كل شيء آخر ، وهي :

أولاً : في ان هناك حقيقة واحدة مطلقة تعتبر عن معنى التاريخ والانسان وتسودها .

ثانياً : في ان تلك الحقيقة الواحدة المطلقة يجب ان تسود جميع المظاهر الاجتماعية الثقافية ، وتبلورها في صورتها ، لأنها تمثل الحقيقة الواحدة التي تفسرها في معناها ، وفي سننها .

ثالثاً : في ان العنف يحدد مبرراً له عندما يكون في خدمة الحقيقة تلك ، فيعمل على تحقيقها وعلى تحريرها بما يثمر سبيل تحقيقها .

الخصائص الثلاث تلك ، ليست حديثة ، بل قديمة ، رافقت تجارب ايدولوجيات عديدة في التاريخ .

الايدولوجية الانقلابية في امتدادها الكلي

هذا الطابع الكلي الذي يمتد الى كل شيء ، والذي يستثني كل شيء ليس من طبيعة الايدولوجية الانقلابية ، بشكل خاصة جميع الايدولوجيات الكبرى ، قديماً وحديثاً ، ديلية أو زمانية . فالايديولوجية تسود كل شيء وتضبط كل شيء ، وتعتبر عن كل شيء ، وتوجه وتقود كل شيء . ان الطابع الكلي الذي يميز كل ايدولوجية انقلابية هو ميلها الى عقلنة المجتمع ، أي ان المبدأ الذي يكن وراءه يعني توجيه جميع العناصر التي يتكوّن منها النظام الاجتماعي بشكل منسجم عقلا في الى خدمة مقاصد الحركة . فلو نحن رجعنا الى الايدولوجيات الانقلابية الكبرى - والصفحات التالية تحاول ذلك بالنسبة الى بعضها واقرهها الينا - لوجدنا ان الطابع الكلي بشكل قاعدة امتدادها او تحققها .

سنقف أولاً ومطولاً أمام المسيحية ، وذلك للأسباب التالية :

١ - انها الايديولوجية الدينية « الغيبية » الوحيدة التي نرجع اليها في التمثيل على التركيب الايديولوجي الانقلابي العام ، موضوع هذه الدراسة .

٢ - كانت طبيعة المسيحية تفرض عليها ، من ناحية « منطقية » ، ان تترك العالم على حاله ، ولكنها على الرغم من ذلك ، حاولت ان تباور مظاهر هذا العالم في صورتها ، مما يكشف بوضوح أن العلاقات التي تسود امتداد وتحقق الايديولوجية ، ليست « علاقات منطقية » ، وأن هناك ، وراء التركيب المنطقي ، تركيباً نفسياً تولده الايديولوجية ويسود حركتها .

٣ - انها تعطينا مثلاً واضحاً عن ان الطابع الكلي عريق في القدم ، وتكشف انه ليس حديثاً ، وانه ، في كثير من خصائصه ، أكثر بروزاً وحدة مما نجده في أية ايديولوجية حديثة .

تتميز المسيحية بجميع مميزات وخصائص الطابع الكلي . وهي لم تجد قصداً عاماً للعالم فقط ، بل شملت جميع أشياء وأحداث العالم في تفسيرها ، وبررتها كلها بدوافع ومقاصد خاصة تتركز في خدمة القصد العام . فالشمس والقمر ، والنجوم ، وعالم النبات ، وعالم الحيوان ، والماء ، وجميع المظاهر الطبيعية والتاريخية وجدت مكاناً وتفسيراً تبعاً لقصد الله العام في الانسان . فكانت تدخل الى جميع مناحي ومظاهر الحياة في القرون الوسطى ، تشكل الحقيقة الواحدة العامة الشاملة التي يعترف بها الناس عامة . فالتشريع ، والقانون ، والنظام الاجتماعي ، والاخلاقية الخاصة والعامة ، والفكر الفلسفي ، والفن ، والفلسفة ، والفكر التاريخي الخ ... كانت تتميز كلها بطابع المسيحية وتتوجه حسب تعاليم الكنيسة . وجدت جميع مقاييس العدالة والأخلاق قاعدتها في هذه التعاليم التي حاولت تفسير كل شيء في الكون ، وضبط كل شيء في منطق المذهب . ان جميع المظاهر من المسوت الى الزلزال وجدت مبرراً وتفسيراً لها في هذه الايديولوجية . فاذا كان اوجستين اعترف مثلاً بأنه يحهل السبب الذي من اجله خلق الله الذباب ، فان لوثر وجد تفسيراً لذلك : خلق

الشیطان الذئب کي یشفله عن الکتابه .

یقول بولس فی إعلانه لقصد الله : « عند اعلان امم یسوع یجب علی کل رکبة أن تتحنی فی السماء و فی الأرض و تحت الأرض ، و علی کل لسان ان یعترف بأن المسیح هو سید العالم ، لأجل مجد الله الآب » . أما أوجستین فقد عبّر عن الطابع الکلي عندما أكد وأقام المبدأ القائل بأنه « لا یوجد هناك أي خلاص خارج الكنيسة » ، وعندما فسر عبارة المسیح « وأرغمهم علی الدخول معنا » ، بأنها عبارة تُعطی الكنيسة الحق ، بل الواجب ، فی استخدام العنف ضد الکفرة . اعتبرت المسيحية أن قانونها الأخلاقی هو قانون واحد مطلق لجميع الناس ، وهو لا یقتصر علی المسیحیین فقط ، بل یشمل الوثنيين ایضاً ، والفرق هو أن الوثني لم یعلمه ولم یعرف به بعد . لهذا ، عندما تتفق مبادئه الأخلاقیة مع القانون المسیحی ، تكون صحیحة مقبولة ، وعندما تختلف عنها تكون خاطئة .

هذا التركز الکلي علی قانونها الأخلاقی کمطلق جعل کتابها المقدس ، التوراة ، یلغی الفكر الحرّ و یمتنه بشكل لم یسبقه فی أي کتاب مقدس آخر . فهو یبدأ بصب اللعنة علی آدم ، لأنه قتلش عن المعرفة ، وكان ، اثناء تاریخ المسيحية ، یقترن دائماً بحركات تنقض کل استقلال فکری ، و یمتن کل اشارة فکریة مستقلة ، كما انه وضع نفسه دائماً فی خدمة القتل والبغضاء ، یدبرها و یوحی بها فی شئ أدوار التاریخ . فنجد عهود المسيحية الأولى ، اثناء امتدادها ، الی الحملات الصلیبية ، الی الحروب الدینیة ، الی الحركات الألفیة ، الی محاكم التفتیش ، الی کرومویل والبیورتنز^(١) ، الی مطاردة الناس و تقتیلهم بتهمة السحر الخ ... نجد أن دعاة التوراة یذهبون الی القتل و سفک الدماء بمشرات ومئات الألوف ، یعذبون المنحرفین أشد ألوان العذاب بأمم الحقیقة المسيحية المطلقة ، وهم یحملون التوراة والصلیب .

تتطوی التوراة ، بالإضافة إلی هذا الامتحان للفکر ، علی جمیع العناصر الی

يتميز بها الموقف الكلي . إن ما صنعه المسيحيون كان نتيجة منطقية لهذه العناصر وللتركيب النفسي الذي تولده في نفوس المؤمنين بها . اتخذ المسيح نفسه موقفاً كلياً ، فبشر بميزات وخصائصه ودعا إليها . يكون الامتداد الكلي عادةً نتيجة علاقة سيكولوجية أو سنن سيكولوجية تولدها الايديولوجية وليس نتيجة علاقة منطقية بها ، بيد أنه ، في المسيحية ، نرى هذه العلاقة الأخيرة ظاهرة بشكل واضح بارز وكان جميع عناصر امتدادها الكلي تنبع بطريق منطقي من مبادئها وفرضياتها . هناك بين الإيديولوجيات الحديثة ايديولوجية واحدة فقط تماثلها هذا التسلسل المنطقي ، بين الفرضيات وعناصر الامتداد الكلي ، ألا وهي الايديولوجية النازية .

ان إزالة وإلغاء معالم الأخلاقية الفردية وكل شكل من اشكال الولاء الفردي أمر بارز في المسيحية بمجده ووضوحه ، وخصوصاً في موقف المسيح تجاه العائلة . فليس هناك ، في الواقع ، بين الايديولوجيات الانقلابية ، زمانية كانت او غيبية ، من ايديولوجية نقضت الرابطة العائلية كما نقضها المسيح . فهو الذي قال في التجيل لوقا - او هكذا يُقال - « لم أجيء كي أحل سلاماً بل حرباً وخصاماً . جئت كي أفصل بين الابن وأبيه ، بين البنت وأُمها ، بين الكنتنة وحميها . سيكون أعداء الانسان من أهل بيته ، اب الذي يحب أُمه ووالده أكثر مني لا يستحقني ، والذي يحب ابناً او بنتاً أكثر مني لا يستحقني ايضاً » .

ثم يقول : « انني جئت لانتشر النار في الأرض ، وهل هناك من أمنية أضمن من اشعال هذه النار ؟ هل تظنون أنني أتيت لأجل السلام ؟ كلا ! انني الحق الحق أقول لكم ، لقد أتيت لأجل الانقسام . فمن الآن وصاعداً ، كل خمسة يحميون في بيت واحد ينقسمون على ذاتهم ، الواحد ضد الآخر ، ثلاثة ضد اثنين ، واثنين ضد ثلاثة ، الأب ضد الابن ، والابن ضد الأب ، الابنة ضد الأم ، والأم ضد الابنة الخ ... »

وعندما قيل له مرة إن والدته وأخوته يقفون في الخارج يريدون التحدث إليه قال: «أمي؟ من هي أمي؟ ومن هم اخوتي؟» ثم مدّ يديه نحو تلامذته وقال: «أنتم أمي وأنتم اخوتي». وعندما جاء أحد تلامذته يستأذنه بالذهاب لدفن والده قال له المسيح: «اتبعني واركب الموتى يدفنون موتاهم».

وفي مكان آخر، نرى أن المسيح يشير لأحد أتباعه أن يتبعه، فطلب هذا إليه أن يسمح له بأن يذهب أولاً لوداع أهل بيته، ولكن المسيح يجيبه بأن ما من إنسان يضع يده على المحراث ويتطلع إلى الوراء يكون أهلاً لخدمة كلمة الله.

غير أن هناك مزيداً من هذا. ففي الإنجيل لوقا أيضاً نجد المسيح يقول: «إن كان أي إنسان يأتي إلي، ولا يحقد على والده وأمه وزوجته وأخوته وأخواته وعلى حياته ذاتها، فإنه لا يستطيع أن يكون تلميذاً لي».

يتبين لنا هنا ليس فقط إهمال ونقض العائلة أو نداء إلى التحرر من الولاء لها، بل تبشير بالبنفشاء والحقد الحاد القاسي ضدها. يبدو أن لوقا أراد التخفيف من حدة العبارة فجعلها في مكان لاحق تأخذ الشكل التالي: «إن من يحب والده أو أمه أكثر مني لا يستحقني، والذي يحب ابناً أو ابنة أكثر مني لا يستحقني أيضاً». غير أنه من أي جهة نظرنا إلى تلك الأقوال، نجد فيها موقفاً كلياً يصعب على الشيوعية أو النازية أن تدانها فيه.

كان هذا الموقف يميز المسيحية في تاريخها، في الكنيسة، في طوائفها، وفي سلوك قديسيها ومؤسسيها. إننا نرى دعوة مستمرة إلى المسيحي بأثر يكبت غريزته الجنسية ويحترق منها؛ إن يُهمل علاقاته العائلية ويحرق نفسه كلياً لخدمة المسيح. هذا التحرر يكن وراء جميع أنواع الرهبة في المسيحية. فعندما كان القديس برنارد يبشر بهذا الموضوع، كان تأثيره قوياً لدرجة جعلت الامهات يحجن أولادهن عنه، والزوجات يحجن أزواجهن خوفاً من أن يجنهن إليه فيتركوا عائلاتهم ويلتحقوا به. إنه، بهذه الطريقة هدم، في

الواقع ، عائلات عديدة ، حتى ان الزوجات اللواتي تركن أزواجهن نتيجة لتأثير القديس برنارد أسسن رهبنة خاصة بهن .

كان المسيح أول من دعا اتباعه الى ترك عائلاتهم والتجرد من ممتلكاتهم واتباعه . دعا افلاطون قبله دعوة مماثلة ولكنها ليست بدرجة حدتها . ان نظام الرهبنة الذي يعطي صورة بارزة عن هذه الدعوة يعني التنكر لكل شيء يلهمي الفكر عن المذهب . إنه يعد الفرد للحياة الآخرة وللدين اعداداً يجعله يرفض كل ملكية ، وكل علاقة جنسية ، وكل اهتمام بشؤون العالم .

أما عقاب الذين يخرجون على ارادة المسيح ولا يقبلون دعوته ، فحدثت ولا حرج ؛ انه عقاب فريد في التاريخ ، فهو يقول : « ان ابن الانسان سيرسل ملائكته الذين يجمعون من انحاء مملكته جميع الأشياء الفاسدة ، وجميع الذين فعلوا الخطيئة ، ويرمونهم في أتون من النار ، وهناك يكون البكاء وصرير الأسنان » .

ويقول ايضاً : « يا أيتها الأفاعي ، يا أيتها الأجيال الأفغوية ، كيف تتمكنين من الهرب من لعنة جهنم » . « اذهبوا عني ايها الملاعين الى النار الأبدية » .

يلاحظ راسل بأن عبارة « العويل وصرير الاسنان » تتردد باستمرار على لسان المسيح ، وكأنه يتلذذ خيالياً بمنظر الذين قاوموا مذهبه ، وهم يتقلبون في النار .

هناك ايضاً اللعنة التي تلتحق بمن يخطيء ضد الروح القدس : « ان كل من يتكلم ضد الروح القدس لا يلقى أي غفران » ، لا في هذا العالم ولا في العالم الآخر » .

أما في اورشليم الجاحدة فيقول بأن تهديهما سيحدث ، وبأن الأعداء لن يتركوا فيها حجراً على حجر ، وبأنهم سيدبحون سكانها ، والنساء الحبالى ،

والمرضعات والأطفال جزاء لها ، لأنها أنكرته ولم تعترف به .
ان مذابح الانقلابات الحديثة تصبح ذات عنصر انساني عند مقارنتها بهذا
النوع من المذابح .

ومن أقواله أيضاً : « إن انطوت يد من يديك على الأذى اقطعها ؛ فمن
الأحسن لك ان تدخل الحياة مشوهاً على ان يكون لك يد في جهنم ، في النار
التي لا تنطفئ » ، وحيث الدود لا يموت أبداً ؟ و « ارغمهم على الدخول معنا ؛
و « من ليس معنا هو ضدنا » .

هذا الموقف الكلي ظاهر في معظم أقوال المسيح وعناصر المسيحية . انه
نجد من ناحية رمزية بقصة الراعي الذي ترك تسعاً وتسعين غنمة ، وقد
اطمان عليها في وضع أمين ، وذهب يفتش عن الغنمة التي خرجت عن
القطيع وتاهت .

هناك أيضاً قصة شجرة التين التي توجه إليها المسيح ، ولما لم يجد ثمرأ ، لأن
الفصل لم يكن فصل ثمر ، أمر بالآ ثمر أبداً بعد ذلك ، وما لبثت الشجرة
ان يبست وماتت .

ثم هناك قصة الخنازير التي أمرها بأن ترمي نفسها في البحر ، لأنها
مسكونة ، ولكن المسيح ، كما يلاحظ راسل أيضاً ، كان كلي القدرة ، فلماذا
لم يأمر الشياطين بالخروج من الخنازير بدلاً من قتلها على هذا الشكل .

عبر بولس عن هذا الطابع الكلي بقوله : « إن نحن بشرنا ، أو ملاك السماء
بشر ، بأي انجيل آخر غير الانجيل الذي مجدونه بين يديكم فليكن ملعوناً » .
لقد كان يتكلم عن الكنيسة كجسم المسيح ، وانجيل يوحنا يذكر صلاة المسيح
بأن « يكون أتباعه جميعاً واحداً » . إن الولاء للمسيح ، تبعاً للعهد الجديد ،
يعني محبة تكرم الفرد للآخرين ، وتعمله يتجاوز الحواجز التي تفصل بين
الناس . ان بولس يقول أيضاً : « فليس هناك من يهودي أو يوناني ، ليس هناك

من ذكر او انشى ، لأنكم كلكم في المسيح واحد . هناك جسد واحد وروح واحدة ، أمل واحد ، إيمان واحد ، عمادة واحدة ، إله واحد ، أب لنا جميعاً .

إن الأناجيل مليئة بالأقوال مثل : « ليس من عصافير يقع على الأرض دون إرادة الله » ، أو « إن شعر الرأس معدود ، وشعر الذقن ، والشعر الموجود في الجسم » .

هذا الإله ، إله العهد القديم على الأقل ، أثار استمزاز شافستبري فقال : ان كان هناك من إله فانه سيكون اقل غضباً على الملمدين منه على الذين قبلوا به في صورة العهد القديم ؛ كان المبرانيون يقتلون الأعداء ليس فقط قتلاً جماعياً بل إفتاءً يقضي على النساء والرجال والاطفال . أسف يوري لأن المسيحيين الأولين ضموا الى كتبهم المقدسة الكتابات اليهودية التي تعكس طوراً حضارياً مليئاً بالوحشية . إنه لمن الصعب ، في رأيه ، تحديد الأذى الذي لحق بالناس بتشويه أخلاقهم عن طريق هذه المفاهيم والمثل ، التي تنكر الانسانية ، وتفرض بالعنف والتعصب الجنسي ، والتي يقرأها الناس وهم يؤمنون ضمناً بأنها وحي منزل . هنا نجد ذخيرة فعالة للاضطهاد .

هذا قليل من كثير من الأقوال التي تعلن هذا الموقف الكلي في تركيب المسيحية الايدولوجي ، ومنها يتضح أن هذا الموقف كان شديد البروز فيها . لم يخطئ فولتير ، كما يقول سوريل ، عندما اعتبر ان تاريخ المسيحية هو تاريخ كبت الفردية ، ولكن الاثنان نسيا ان يفسرا بأن ذاك الكبت هو ظاهرة تتابع كل ايدولوجية انقلابية . لهذا ، لم يكن غريباً أن نرى المسيحية تنشئ عالماً على صورتها ، بالرغم مما تنطوي عليه عقائدياً وروحياً من امهاله ، ومن دعوة الى تجاوزها والتركز على العالم الآخر . فالعصور الوسطى ، عصورها ، عصور الموقف الكلي في أبلغ صورته ، برزت في أرض فرغتها المسيحية من كل ما يتعارض

معها ، في ارض حوتها الموقف الكلي الى خلاء ينشئ فيه من جديد حياة جديدة .

ففي هذه العصور ، نرى المسيحية تلغي الحضارة السابقة ، والفلسفة القديمة وما تبدي من سياسة وحقوق ، كي تبدأ كل شيء من جديد . ان إحراق الكتب واضطهاد وقتل المفكرين والفلاسفة ظاهرة مستمرة لازمت المسيحية في جميع أدوارها حتى الدور الحديث . كان المسيحيون يطلقون « غزوات » ضد جامعة الاسكندرية فيشنقون المدرسين الذين يشتبهون بانحرافهم عن تعاليم الكنيسة بأي شكل أو صورة . نظرة واحدة على قائمة الكتب المحرومة تدلّ بوضوح على الاستثناء الكلي الحاد المتكامل لكل شيء يتنافى ، في قليل أو كثير ، والمذهب المسيحي الكاثوليكي . ان الكنيسة لا تزال ، مثلاً ، تمنع المؤمنين من قراءة كتب مونتانيه ، تان ، ميل ، برجسون .

حققت الكنيسة آنذاك احتكاراً شاملاً للشؤون الفكرية والتنشيطية ، فأصبح التعليم لاهوتياً ونشأت الثقافة على الدين ، أصبحت السياسة والحقوق والفلسفة والفن وجميع العلوم الاخرى ، فروعاً محضة في اللاهوت ، وعقائد الكنيسة تحولت الى مبادئ سياسية ، والرجوع الى التوراة حلّ كلّ أي قانون في اي محكمة . ظلّت الحقوق في رعاية اللاهوت حتى عندما برزت طبقة من الاخصائيين .

كانت الكنيسة آنذاك ، الحارس الوحيد لجميع القضايا الزمانية والكونية ، يمدّ قضاؤها وسلطانها الى جميع عوالم الانسان ، من سماوية وأرضية ، من دنيوية ومقدسة . خضعت الحياة الشخصية والعامة ، الاجتماعية والاقتصادية أثناء تلك العصور ، لقوانين وقواعد دينية لا تستثني من قبضتها أي جزء من المجتمع . ان الدولة والتربية والاحسان ، وما يعانيه الفرد من أزمات وجدانية فردية ، كانت كلها تحت رعاية الكنيسة التي أنهت ، مدفوعة بهذا المضمون الكلي ، تنظيم العالم المسيحي في القرن الثالث عشر ، كوحدة عالمية تنشأ على

أساس إكليريكي ديني ، بدلاً من الأساس السياسي . وقد كانت وحدة تتجاوز الشؤون الدينية . وتمتد الى الحياة الإجتماعية كمساعدة الفقراء والعناية بالمرضى . كانت في قبضة الكنيسة ، توجهها حسب تعاليمها وإرادتها . شمل امتدادها الحرب والسياسة لأن البابا كان الحَكَم في كل قضية ذات علاقة أساسية بمصالح الدين أو العدالة .

كان القصد الأعلى للمسيحية ، كقصد كل إيديولوجية انقلابية ، إنشاء عالم مسيحي جديد ليس فيه سوى المؤمنين .

كان الإيمان شرطاً جوهرياً كي يصبح الفرد عضواً في مجتمع القرون الوسطى ، وكان ضرورياً كي يصبح الفرد مواطناً . لهذا ، بقي الوثني ، أو اليهودي أو المسلم خارج المجتمع . لم يكن وضعهم الحقوقى الحد من حقوق المواطنين فقط بل برز في الغائفا الغاء باتاً .

ففي ابتداء الأمر ، كانت تحقق انتشارها وتعمل في سبيل هذا القصد عن طريق السيف والقتل ؛ فاما الموت أو المعادة . ولكنها ، فيما بعد ، أخذت تعتمد على عنصر التبشير ، تحاول ، عن طريقه ، تحقيق القصد ذاته . كانت الحركات الصليبية مثلاً حياً لهذا الامتداد . فهي ، من القرن الحادي عشر حتى القرن الرابع عشر ، وخصوصاً في تجمعاتها الجماهيرية ، لم ترَ اي سبب يمنع تحقيق قصدها وتحويل العالم كله الى عالم مسيحي عن طريق افناء الشعوب غير المسيحية . يتضح ذلك في احد مقاطع أغنية رولان التي تعتبر عن روح الحملة الصليبية الاولى حيث نرى ان الكفرة 'يرغمون على المعادة ومن يقاوم يقتل شتقاً أو حرقاً أو ذبحاً' .

لم تتجه الحملات الصليبية ضد المسلمين فقط ، ولكنها اتجهت في اوروبا ايضاً ضد كل من حدثته نفسه بالخروج أو بالانحراف عن الكنيسة . ففي الحملة ضد الألبيجنس ، والوالدنس ، والكثاريين^(١) مثلاً في القرنين الثاني والثالث عشر - كانت الكنيسة تحاول افناءهم افناء تاماً . وهذا ما حققته فعلاً ، فقتلت

وحرقت وشنت الرجال والنساء والأطفال بشكل جماعي . يذكر بوري ، في هذا الشأن ، بأن الأمر المهم ، هو ان الكنيسة أدخلت في القانون العام الأوروبي المبدأ القائل بأن الملك او الأمير يستطيع ان يمارس سلطته على اساس واحد وهو افناء فرق الخارجين على الكنيسة . فان تجاسر أحد على التردد ارغمته الكنيسة على الطاعة يجعل امتيازاته وارضيه ملكاً لأي فرد تستطيع الكنيسة ان توجه لهاجمته وتأديبه . وفي مكان آخر من دراسته ، يفسر بأن اضطهاد روما للمسيحيين يعود الى تعصب المسيحية ، والى نقضها لجميع الاديان الأخرى ، والى عدايتها لجميع أشكال الايمان خارج ايمانها ، والى الاقتناع بأن فوزها يعني ازالة جميع العقائد .

هذه الظاهرة جعلت ويليام جاميس يقرر أن العالم لم يعرف الاضطهاد الديني على نطاق واسع ، قبل ظهور الأديان الموحدة . كانت المسيحية ، في الواقع ، أول مذهب ديني في العالم وجد خاصته الاولى في التعصب ، والذي كان يقضي بإفناء خصومه .

كانت حرب الكنيسة ضد حركات الانشقاق الديني دائماً ، عندما كانت الكنيسة قادرة على ذلك ، حرب افناء . ثم كانت بعض هذه الطوائف المنشقة ترغب في أن تكون حربها هي الأخرى حرب افناء لجميع اتباع الكنيسة .

ان المسيحية ، ممثلة بكنيستها ، كانت تدفع قضيتها ، من ناحية ، ضد الوثنيين في الخارج ، ومن ناحية اخرى ، ضد « المارقين » في الداخل ، فتنظم حملات الافناء الصليبية ضد الأولين ، ومحاكم التفتيش ضد الآخرين . لقد ذكرنا في الفصل السابق تعريف جيون للمسيحية ، بأنها حركة تدافع عن الحرافات والاوهام بالفظائع . كان الحرق عقاب جميع الفرق المنشقة ؛ فان ندم احدهم فاعترف بخطيئته وثاب ، يُحكم عليه بالسجن المؤبد . وكان الحجر يصيب جميع املاك « الكافر » واولاده حتى الجيل الثاني ، وكانوا لا يُعتبرون اهلاً لأي منصب او مركز الا اذا وشوا بأبيهم او بكافر آخر .

العقاب ذاته كان يُصيب كل من يساعد الكفتار بأي شكل .

لم يكن الموتى انفسهم في منجى ، اذ كانت المحاكم تأمر بنهب وحرق جثث من ترى انهم كانوا كفرة . وقد بلغ التشجيع على الوشاية بالغير درجة لم يبلغها في الانقلابات الحديثة .

ذكر لي في دراسته الكلاسيكية حول محاكم التفتيش في القرون الوسطى ، ان جميع الحكام والقضاة ، في الحاضر والمستقبل ، كانوا ملازمين بأن يقسموا على ازالة كل الذين تعتبرهم الكنيسة كفرة ، والا فانهم يخسرون مراكزهم . ان اي محاكم زمني يعمل ، لعام واحد ، بعد دعوة الكنيسة بأن ينظف الارض التي يملكها من الكفرة ، تصبح ارضه من حق كل من يفني الكفرة ويقضي عليهم . جند « مرسوم الايمان » الذي اعتمدته محاكم التفتيش في متابعة المارقين الشعب كله في خدمة المحاكم ، وفرض على كل فرد ان يشي بالغير وان ينبئها بأي عمل كافر او مارق .

يكشف هذا بوضوح عن ان سياسة القتل الجماعي الافنائي ، التي يريد ان يميز بها بعض النقدة الايديولوجيات الحديثة ، لم تكن حديثة البتة .

لم تفرق المسيحية ، في الواقع ، بين السلطة الزمانية والسلطة الروحية . فعلى الرغم من الفصل النظري بينها ، كانت السلطة الروحية دائما تحاول ضبط السلطة الزمانية وتوجيه سلوكها . ثم كان الفصل النظري ، في الواقع ، فصلا ظاهريا فقط ، لأن العقيدة المسيحية ذاتها ، كما فسرتها الكنيسة آنذاك ، عيّنت طبيعة الدولة ورسمت حدودها ، ومن ثم تركت للكنيسة ان تراقب عملها . كان الملوك والباطرة ، في الحملات الصليبية ، يخضعون للبابا كما يخضع ، حسب تعبير هيجل ، أفراد الجيش لقائدهم .

وجد موشايي أن عبارة العالم المسيحي^(١) تظهر لأول مرة في أواسط القرن

التاسع ، وتبرز حلول فكرة اخرى هي سلطة البابا الزمانية . فعندما أخذ
چريچوار الكبير مهمة التنظيم السياسي على عاتقه ، برزت فكرة اخضاع هذا
التنظيم لسلطة رئيس روعي يحسد الايمان المشترك .

كان البابا چريچوار الذي انتخب عام ١٠٧٣ ، أول من اعلن الجمهورية
المسيحية التي تتألف من المؤمنين الذين يخضعون لسلطة البابا في جميع اقطار
الارض . ولكن ، بما ان جميع الناس يجدون قدامهم في المسيح ، فان الانسانية
كلها مقدر عليها ان تصبح مجتمعا جديداً يتحد فيه الناس برابطة صوفية .
هكذا ، اتخذت رسالة الكنيسة آنذاك خاصة جديدة ، وهي توحيد العالم
السياسي ؛ وبانتظار تحقيق ذلك ، زعمت الكنيسة لنفسها واجب سيادة
وتوجيه السلطة الزمانية .

من هنا ، يتضح ان علاقات الخصام التي سادت الدولة والكنيسة تعني ان
الصراع بين البابا والامبراطور هو اكثر عمقا مما قد يلوح لأول وهلة .
فالقضية ليست قضية سلطة سياسية خارجية فقط ، بل كانت اولاً وفي
الدرجة الأولى ، قضية الوحدة في نظام الوجود . إن الأباطرة ، بالاعتماد على
النظام الاقطاعي ، حاولوا اخضاع الكنيسة اولاً ، وقد نجحوا بذلك في ابتداء
الأمر ، ولكن البابوات رأوا ، بسبب دورهم الروحي ، ان السلطة الأولى
ترجع اليهم ، ولهذا طلبوا من السلطة الامبراطورية ان تخضع لسلطة الكنيسة
الروحية ؛ وما لبثوا ، في ظل چريچوار السابع واينوسنت الثالث ان نجحوا
بذلك ، فالزموا الاباطرة بالخضوع لهذه السلطة . إن وراء هذا الصراع ووراء
جميع المشاحنات والنظريات التي برزت حوله ، تظهر نظرية واحدة أساسية
عليها ، وهي ان تركيب الوجود الانساني كله يجب ان يُنظم ويُرتب ويوجه باسم
سيادة الله .

لهذا ، أكد كثيرون من امثال جارديني بأن السياسة كانت في القرون
الوسطى جزءاً من النظام الروحي الاخلاقي العام ، وجزءاً في تكامل الكنيسة

والدولة اللتين تعتبران عن السلطة الإلهية التي يخضع لها كل عمل أو نظام سياسي .

كانت الأولوية دائماً للكنيسة ، في التعبير عن النظام الروحي الأخلاقي العام ، الذي يشمل الدولة كجزء من أجزائه ، أو عن إرادة الله التي يرجع كل عمل أو نظام سياسي إليها نهائياً . لهذا ، كانت الدولة تتحد مع الكنيسة بشكل جديد جداً . فمهما اشتد الخصام بين البابا والامبراطور ، بين الأمير والبطريرك ، بين الكليروس ورجال الدولة ، فإن الكنيسة ككنيسة لم تتعرض أبداً لنقض أو خصام ، بل كانت في ذاتها تعلق هذا الخصام وتقدم عليه .

كانت الدولة تخضع للكنيسة ، وكان الناس يعترفون اجبالاً بأن ليس هناك من تشريع أو قانون تصدره الدولة ، يستطيع ان يصح أو ان يكون مقبولا إن تعارض مع القانون الكنسي ؛ إن القضاة المدنيين أيضاً كانوا يأتون بالدرجة الثانية بعد رجالالات الكليروس .

وحدت الكنيسة الكاثوليكية، في الواقع، جميع غربي أوروبا الاقطاعية ، على الرغم من الحروب الداخلية ، في نظام سياسي واحد كبير ، يتخاصم اليونانيين المنشقين والعالم العربي الاسلامي . لقد كانت في وصف أنجلز « قلب الاقطاعية العالمي » ، ولهذا وجب تدمير هذا المركز قبل القيام بأي هجوم ناجح ضد الاقطاعية الزمانية في أي بلد .

كانت هذه السلطة قوية الى درجة استطاعت الكنيسة معها ، بعد رجوع البوربون في القرن التاسع عشر ، ان ترجع فتارس، بحكم «التقليد والاستمرار»، سلطتها الشاملة في التربية والجيش والإدارة والثقافة . وصف ميشاله الوضع بأنه وضع لا يمكن الوصول فيه الى أي مركز دون ان يحمل الفرد « وثيقة الاعتراف بيده » .

كانت هذه الحضارة المسيحية تعتمد، اساساً، على الجهاز الكنسي الذي كان ينظم اوروبا كلها كوحدة دولية لم تكن تنسجم مع فكرة تعدد مجتمعات

مستقلة ذات سيادة كالدول القومية في أوروبا الحديثة .

كان هذا الامتداد الكلي قوياً ايضاً الى درجة جعلت للتنفي والسجن من نصيب الفلاسفة حتى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . أشار مانوال بان الكتب الفلسفية ، كانت ، في الواقع ، وقوداً مستمرة للنار ، يقدمها الجلاد العام ، بعد الحكم عليها من قبل الصوريين .

في هذه الناحية ، نجد طابع المسيحية الكلي في أجلى مظاهره . فالمسيحية وقفت دائماً خارج وفوق كل نقد ، فوق وخارج الوقائع التي كانت تبلورها وتحولها وتغيرها بما يتلاءم وينسجم مع منطقها . كان مؤرخوها القدماء يزورون الأحداث والمخطوطات التاريخية بشكل يتلاءم مع المفهوم المسيحي السائد ، وبشكل يدل على لامبالاة تامة بالوقائع والحقيقة . إن ما كان يهمهم ليست حقيقة الأفكار والوقائع التي يتبنونها ، بل فعاليتها . (تبرز هنا إحدى خصائص الايديولوجية الانتقالية الاولى) . ولكنهم ، كما يصفهم كاتوسكي ، لم يكونوا دقيقين الحس التاريخي في انتقاء الاساليب .

تدين المسيحية بوجودها ذاته الى هذا التزوير للتاريخ ، الذي كان كلياً ، يحاول ضبط التاريخ في وقائعه واحداثه ضمن مفهوم معين . فمن المؤكد أن ليس هناك تقريباً من كتاب واحد ، بين الكتب المسيحية الاولى ، كتبه المؤلف الذي يرجع اليه . 'كتب معظمها ايضاً في اوقات متأخرة عن التواريخ المعطاة لها . وطبعاتها الاولى غالباً ما سُوهت بشكل جاف بدائي في الطبعات التالية ؛ بما يُزاد عليها من تنقيح وإضافات . ومن المؤكد ايضاً ان ليس هناك من انجيل واحد أتى عن طريق شخص عاصر المسيح .

نرى هذه الظاهرة ايضاً في تاريخ تطور المسيحية . فكما نشأت طائفة ما واستطاعت ان تحقق تنظيماً قوياً وكنيسة ثابتة كبيرة تسودها مذهبية خاصة ، نجد ان احد اعمالها واجباتها الاولى كان دائماً تثبيت المذهبية ، وذلك باعلان قائمة من الكتب المسيحية الأولى تعترف بصحتها وإصالتها دون غيرها ، وذلك

طبعاً تبعاً لما ينسجم او يتناقض مع المذهبية الجديدة . هذا يعني الغاء ونقض الأنجيل والكتب الأخرى التي اعطت صورة مغسابة عن المسيح كأناجيل وكتب كافرة غير صحيحة كانت ، في الواقع ، تُلغى وتحرق عندما يكون ذلك ممكناً . اما الكتب التي تُقبل في المذهبية الجديدة ، فانها تخضع أيضاً الى تنقيح جديد يجعلها تنسجم ، الى ابعد حد ، مع هذه المذهبية .

كان جورج اورويل يستطيع ان يعتمد هذا التاريخ في كتابة قصته الشهيرة . فالتجربة الشيوعية الستالينية لم تكن الأولى من نوعها .

كانت تلك النحل والطوائف المسيحية أو ما كان يُسمى خصوصاً بالحركات الألفية تمثل ، في الواقع ، جميع عناصر ومظاهر الطابع الكلي الأخرى . فعند نجاحها في قطاع ما ، كانت تأخذ بيدها سلطة كلية مطلقة في جميع القضايا العامة ، في الحياة الروحية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وحق الحياة أو الموت الخ ...

ثم كانت تحاول كباقي الايديولوجيات الانقلابية في جميع أدوار التاريخ ، ان تؤكد مغزى نشوئها الفريد ، فتلجأ الى شق الوسائل ، وفي طليعتها تغيير أسماء شوارع ومدخل المدن ، تغيير اسماء الأيام وتنظيم الأسبوع من جديد ، تغيير أيام الأعياد ، وحق تغيير اسماء الأطفال تبعاً لطقوس جديدة .

كان العالم كله قصد غالبية هذه الطوائف . فالعالم بأجمعه يجب ان يخضع للإيمان الجديد . بعضها كان يدعو الأتباع والمؤمنين بشكل منظم الى استخدام السيف والقتل في تحويل العالم كله الى هذا الايمان . وكانت تبشر أيضاً بصراع اجتماعي عقائدي يزعم انه فريد في معناه واهميته ، صراع سوف يخرج العالم منه وقد تحول تحولاً تاماً ، فالتخذ معنى وتركيباً جديدين كل الجدة .

أما الجيوش الكاثوليكية التي كانت تسيّر ضد الحركات تلك ، فكانت تعتمد الى حرب إفتائية .

ان هذا الطابع الذي كان يميز هاته الحركات كان يعبر ، في الواقع ، عن صورة واضحة للطابع الكلي ، يلزم جميع الايديولوجيات الانقلابية ، قديماً وحديثاً .

نجحت الكنيسة الكاثوليكية ، أكثر من أية كنيسة اخرى ومن اي نظام سياسي تقريباً في جعل مذهب معين، باورته ودافعت عنه وفرضته سلطة حاكمة مركزة ، المصدر الوحيد لكل شعور بالذات في شق انحاء الأرض . إنها جعلت هذه الدعوة شاملة كلية عن طريق العنف .

جمّدت المسيحية النشاط العلمي وألقت في القرون الوسطى واستمرت تعثر تقدمه ، وتحول دونه ، حتى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إن الكنيسة ، كاثوليكية وبروتستانتية ، حاربت كل علم باسم سلطة التوراة المعصومة عن الخطأ (نعمة واحدة أساسية ترددها كل ايديولوجية انقلابية) ، لأن العلوم تلك كانت تحمل دائماً نتائج لا تنطبق مع تعاليم التوراة . فالكنيسة مثلاً حاربت الطب حرباً عنيفة ، لأن أمراض الانسان لا تأتيه من أسباب ترجع الى طبيعته بل هي من عمل الشيطان ، ولهذا فإن معالجتها ، من أوجستين إلى لوتر ، وجب أن تعتمد على طقوس الكنيسة .

كانت الكيمياء أيضاً عملاً شيطانياً ، فكان من يعمل بها أو في الطب معرضاً لتهمة السحر . كان اضطهاد ما يسمى بالسحر - ممثلاً في النساء على الأخص - يجد تبريره وتبرير النظرية التي تكن وراءه في بعض أقوال التوراة كقول : « إنكم لن تسمحوا لساحرة أن تعيش » . كان هناك رجوع دائم الى التوراة والانجيل في تبرير كل شكل من أشكال الاضطهاد . ان اضطهاد البروتستانت ، مثلاً ، في فرنسا، ومحاولة افنائهم ، يجد تبريراً في قول المسيح : « ارغمهم على الدخول معنا » .

عندما حكمت المحاكم الانكليزية على ايتين ، ناشر كتاب باين ، « عصر العقل » ، بالسجن ثمانية عشر شهراً ، « لأن التنكر لحقائق الكتاب المقدس - العهد القديم - الذي يشكل أساس الايمان ، أمر لا يُسمح به أبداً » ؛ وجه الشاعر شلي

للقاضي كتاباً جاء فيه : « ان الشيطان الذي تقدم اليه بعض الشعوب الضحايا الانسانية هو أقل بربرية من اله المجتمع المتحضر » .

بتن أندرو هوايت ، في دراسته الكلاسيكية في تاريخ الصراع بين العلم واللاهوت في المسيحية ، أن رجال الدين حاربوا كل خطوة تقدمية في العلم والبحث العلمي أثناء التسعة عشر قرناً الماضية .

كانت الكنيسة في كثير من الأحيان وخصوصاً في القرن الرابع عشر تأمر بحرق كل ما كُتب في اللغات المحلية باعتبارها خارجة عن الدين . لم يقتصر الحرق على الكتب ؛ فمن حرق هوس ورفاقه الى حرق برونو ، جعلت الكنيسة ، حسب قول جورج ، النيران تأكل زهرة علماء المسيحية .

لا يزال هناك في ساكس قوانين ، وهي قوانين وحشية ، تعلن أن كل من يدخل في اتفاقية مع الشيطان يعاقب بالاعدام حرقاً .

وجد ذلك الامتداد الكلي الشامل أداته الفكرية على الصعيد الفكري في توما الأكويني الذي لم يكن هدفه جمع المبادئ المسيحية والأوجسطينية والأرسطاطيلية في تركيب واحد مترابط فقط ، بل جمع جميع فروع المعرفة في زمانه وفي الأزمنة السابقة في علم واحد ينبع من العقيدة الكاثوليكية . فقد حاول ذلك في كتاب « ملخص اللاهوت » الذي اعتُبر آنذاك علم العلوم . نراه ، مدفوعاً بطبيعة المذهب الكلية ، يحاول أن يعطي حلاً وتحديدًا لكل مظهر من مظاهر الحياة ، من عقيدة الخطيئة الأولى الى فائدة الرياضة ، ومن مبدأ القدرة الالهية الكلية الى قضايا الزني والمظهر والتواضع في اللباس . انه كتاب يشكل دائرة معارف كبرى ، تجد وحدتها في خدمة مذهب معين ، وفي تحقيق ذلك تُقيم تركيبها الشامل الكلي ، الذي يمتد من الميتافيزيق الى الأخلاق ، ومن الله الى السياسة ، ومن مشاكل الكون والقدر الى مشاكل الزينة والتزين ، ومن البراهين على وجود الله الى وصايا ونصائح موجهة للنساء في التبرج بطريقة تسر الأزواج .

هذا الفكر الأكويني المسيحي كان فكراً كلياً ، وككل فكر كلي كان فكراً مقفلاً ينبع من المذهب الكاثوليكي ويقتصر عليه . ففكر الكاثوليك قد يتميزون بالعقل ، ولكنه لا يكفي ، لأن هناك ، فوق صعيد العقل أو صعيد التجارب الانسانية ، صعيد الوحي ، وهو صعيد أسرار الايمان . غير أن ذلك الصعيد ينحصر بالكنيسة وحدها ، لأنها هي التي أعطت مفتاح الأسرار . ولهذا فإن الذين يقفون خارجها يمانون حالة خطرة ، لأن امكاناتهم العقلية عاجزة عن قيادتهم في طريق الخلاص . ولكن بما أن ذلك يعمل منهم حاجزاً يعسر ولا يساعد على انتشار الايمان ، كان من الواجب ارغامهم على اعتناقه ، وإن فشل الارغام ، وجب آنذاك التخلص منهم .

هذا الاستنتاج ، الذي قد يترأى غريباً وغير انساني ، كان نتيجة محتومة بتسلسل منطقي من نقطة الانطلاق ، وهي مضمون المذهب الكاثوليكي المسيحي الكلي . وهي نتيجة تطالمننا في كل ايدولوجية انقلابية . هكذا ترى الكنيسة ترجع اليه في تبرير أشكال الخضوع لها ، في جعل البابوية سلطة زمانية مطلقة وفي معاقبة الكافر ليس في الحياة الأخرى ، بل بقتله أيضاً في هذه الحياة .

لا تزال فلسفة توما الاكويني حتى اليوم القياس الفلسفي الكاثوليكي المطلق . يستطيع المدرسون في المعاهد والمدارس التي يسودها الفاتيكان أن يناقشوا فلسفة ديكرت أو هيجل أو كانت أو هيوم كقضايا تاريخية . ولكن يجب أن يوضحوا بدقة وصراحة أن السيستام الوحيد هو سيستام توما الاكويني .

إن الكنيسة الكاثوليكية تبرز حتى الآن في مجموعة من العقائد الدينية والفلسفية والمبادئ الأخلاقية تتخذ صفة الاطلاق . فهي صحيحة شاملة بشكل مطلق ، تطبق على جميع الشعوب وجميع الأفراد ، بقطع النظر عن الجنس او القومية . ان قوانين وشرائع الدول المختلفة يجب ، كي تكون صحيحة شرعية ، ان تنسجم مع قوانين عليا ، لأن هناك قانوناً طبيعياً يملؤها ويسمو عليها ويجب ان ترجع اليه .

في نهاية عام ١٨٦٤ أصدر البابا ملخصاً^(١) يعلن عن أخطاء العصر الأساسية . بين هذه الأخطاء نجد المبدأ القائل بأن كل إنسان حر بأن يتبنى الدين الذي يعتبره صحيحاً على ضوء عقله ، المبدأ الذي يمنع الكنيسة من استخدام العنف ، المبدأ الذي يجعل من الممكن والواجب متابعة دراسة الميثافيزيق بشكل مستقل عن السلطة الإلهية أو الكليريكية ، المبدأ الذي يجعل الدول الكاثوليكية تسمح للمهاجرين الأجانب بممارسة دينهم الخاص في أمكنة عامة ، والمبدأ القائل بأن البابا يجب أن ينتهي الى تسوية مع فكرة التقدم ، فكرة الليبرالية وفكرة الحضارة الحديثة .

إننا ، كي نكشف عن هذا الطابع الكلي في المسيحية الكاثوليكية ، لا نحتاج للرجوع الى القرون الوسطى أو حتى الى الملخص الآنف الذكر ، بل الى «براءة الحريات»^(٢) الذي أصدره البابا ليو الثالث عشر .

فبعد أن يذكر ضرورة تبني الدولة للدين ، يفتقل فيعلن بأن الدين الذي يمكن الاعتراف به هو الدين الحقيقي . وهذا شيء ليس من الصعب تبينه بالمظاهر التي تميز الحقيقة بصورة واضحة ، وخصوصاً في البلدان الكاثوليكية . من هنا ينشأ الاستنتاج بأن حرية العبادة تقتصر على العبادة الكاثوليكية .

أما من جهة حرية الصحافة والقول ، فإننا نجد في هذا المنشور بأنه ، إن لم تكن هذه الحرية معتدلة نيرة ، فإنها لا تكون حرية حقيقية . ولكن من يميز بين الحق والزور ؟.. طبعاً الكنيسة الكاثوليكية . هكذا تقتصر حرية الصحافة والقول على العمل في ظل ورعاية الكنيسة . ان التربية والتعليم أيضاً لغيا المصير ذاته . إنها يتمكنان من تمثيل الحقيقة اذا برزا في إطار تعاليم الكنيسة الخ... هذا كافٍ لايضاح الطابع الكلي في الكنيسة حتى في القرن العشرين .

Syllabus - ١

Encyclical Libertas - ٢

أعلنت الكنيسة الكاثوليكية دائماً بأن الحل الوحيد لانقسامات الكنيسة هو في رجوع الطوائف الأخرى إليها والخضوع لها . عبّر بوسيه عن هذا المضمون الكلي في الكنيسة خير تعبير ، عندما فسر في مذهبه بأن تعدد النائج الاجتماعية السياسية كارثة ، وأنه من الضروري أن تستمر وحدة أوروبا المسيحية في ظل الكنيسة .



يطالعا الطابع الكلي ذاته في البروتستانتية التي تمردت على الكنيسة الكاثوليكية باسم الضمير الفردي وحرية أمام الله والكتساب المقدس . ولكنها على الرغم من ذلك ، عبّرت عن الطابع ذاته ، وبشكل منظم ساد ، في الواقع ، جميع فرقها إلى درجة قصوى . كان التبرير الفكري العقائدي للثورة البروتستانتية الحق في الرأي الفردي ، أي مبدأ الحرية الدينية . ولكن دعاء حركة الإصلاح الديني أعلنوا هذا المبدأ لأجل أنفسهم فقط ، إذ ما أعلنوا هذه المبادئ حتى تناسوها وأصبحوا يعاملون الخارجين عليهم كما كان يعاملهم الذين خرجوا ضدهم . جعلت الكنيسة الكاثوليكية خلاص كل فرد يتوقف على الدخول فيها والايان بها . ثار لوثر عليها وأعلن حرية الضمير الفردي ، ولكنه أعلن في الوقت ذاته بأن لا خلاص لمن لا يخرج من الكنيسة الكاثوليكية ويتبعه . انه أراد تحرير الفرد من المذهب « الكلي » ، لكنه ساعد في إنشاء وصقل السلطة الكلية .

كان لوثر يظن أنه يصلح أو يُعَمِّم كنيسة واحدة عالمية شاملة وليس كنائس قومية متعددة . ولكن الكنائس المتعددة التي جاءت في ذيل ثورته كانت تقول بالوحدة الدينية ضمن كل كنيسة قومية ، لأن السباح بقيام عدة كنائس ضمن دولة واحدة كان يعني اطرّاح مفهوم الكومنولث كدولة - كنيسة .

أعلن لوثر حركة الإصلاح الديني لأن الكنيسة أحاطت ذاتها ، حسب قوله ، بثلاثة جدران تحول دون أي تفسير أساسي . هذه الجدران الثلاثة

كانت تدور في الواقع حول المضمون الكلي الذي يميز الكنيسة . الجدار الأول كان ، كما أعلن ، زعم الكنيسة وجوب سيادة السلطة الروحية للسلطة الزمانية . فالكنيسة زعمت لنفسها السلطة المطلقة الاستثنائية على حياة الناس الروحية . وهذا الموقف الفريد قاده الى اعلان وتبرير سلطة الكنيسة على جميع القضايا الدنيوية ومنها طاعة السلطة الزمانية للسلطة الروحية ، أو ممارسة السلطة الروحية نفسها للسلطة الزمانية . أما الجداران الآخران فكانا يحولان دون أي اصلاح قديماً بالرجوع الى التوراة او بالرجوع الى مجلس ديني ، لأن البابا كان المفسر الوحيد للتوراة ، والشخص الوحيد الذي يستطيع أن يدعو مجلساً دينياً .

كان الفرد في علاقته مع الله القصد الأول للبروتستانتية . ولكن الكنائس التي برزت فيها كانت تعمل بمجد متواصل وشعور عميق بضرورة تنظيم حياة المجتمع تنظيمياً كلياً كمجتمع مسيحي . فليس من نشاط يبقى خارج هذا التنظيم ، وكل اوجه الحياة الاجتماعية وجب ان تخضع للمذهب الجديد .

هذه المظاهر في البروتستانتية جعلت ترولتشه يؤكد انها كانت استمراراً للفرصيات والمبادئ السياسية التي سادت القرون الوسطى ؛ وأنها كانت تحس كالكثيعة الكاثوليكية ، التي تمردت عليها الشعور الملح ذاته بضرورة وجود سلطة مطلقة ونهائية .

كانت السلطة الكالفينية التي انشأها كالفن في جنيف تتمتع بسيادة أكثر شمولاً من سيادة الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى . وكانت تتحكم بشكل مباشر في أصغر جزئيات حياة الشعب اليومية . وصف ماكس فابر الكالفينية من هذه الناحية ، فقال بأنها انشأت نظاماً أوتوقراطياً ، في إدارة دكتاتورية من القسسين ضببطت الحياة في وحدة جاعية حديثة . كان التنظيم الالهي للمجتمع قصد نوكس ، كما كانت قصد الكنائس الإصلاحية في فرنسا ، ومؤسسي الكنائس البروتستانتية في انكلترا ونيوانجلند .

لم تعن حركة الاصلاح الديني الغاء سيادة الكنيسة على الحياة اليومية بل احلال سيادة جديدة بدلاً من السيادة السابقة . لقد ارادت الغاء سيادة أصبحت متراخية جداً ، واشادة ضبط عام للسلوك الفردي الاجتماعي ككل ، يدخل الى جميع مناحي الحياة الخاصة والعامة ويسودها . لقد كان ضبطاً ثقيلاً حاداً جداً تابعته الحركة البروتستانتية بدقة وشدة تامتين . كانت الكنيسة الكاثوليكية تعاقب « الكافر » ، ولكنها تتسامح مع « الخاطئ » . غير ان السيادة التي ابرزتها الكالفينية في جنيف واسكتلندا في القرن السادس عشر ، وفي اجزاء عديدة من هولندا في نهاية ذلك القرن والقرن السابع عشر ، وفي نيو انجلاند في القرن السابع عشر ، ولادة ما في انكلترا نفسها ، كانت تمارس سيادة مطلقة لا تطاق ، وهي حسب تعبير فابريك أكبر سيادة مطلقة يمكن تصورها ووجودها . كان مفهوم الله فيها مفهوم كائن قرر بشكل لا يمكن ادراكه قدر كل فرد ، وضبط افعه الأشياء والحركة الكونية منذ الأزل وإلى الأبد .

وجد بوري ان ليس هناك من شيء أبعد عن عقلية دعاة حركة الاصلاح الديني أكثر من الاعتدال او قبول عقائد تختلف عن عقائدهم . فقد استبدلوا سلطة بسلطة اخرى فقط ، ورسخوا سلطة التوراة بدلاً من سلطة الكنيسة ، ولكن ، التوراة تبعاً للوثر او تبعاً لكالفن .

اعلن البيورتنز عام ١٦٤٨ قراراً يقضي بإعدام كل من ينكر فكرة الثالوث ، ألوهية المسيح ، وحي التوراة ، او الحياة الاخرى ، وبالسجن ضد انواع « الكفر » الأخرى .

هربوا الى اميركا من تعصب الكنيسة في انكلترا ، ولكنهم ، في المستعمرات التي اشادوها هناك ، لم يكونوا أقل تعصباً من الكنيسة الانجليكية والكاثوليك . ثم مارسوا هذا التعصب ليس ضد الانجليكانز والكاثوليك فقط ، بل ضد فرق بروتستانتية أخرى كالباپتيست والكواكرز ، والحكومات التي عينوها كانت حكومات تيوقراطية استتنت كل من لا يؤمن بمذهبها .

كان أعضاء الكنيسة فقط مواطنين يتمتعون بحقوق التصويت ، ولكن بما أن الذين آمنوا بإيمانهم والذين برهنوا على صدق الإيمان ذلك فقط كانوا يعتبرون أعضاء في الكنيسة ، فإن هذا الموقف حقق لهم ما يبتغونه من وحدة المجتمع المسيحي . إن حياة الفرد ككل وجب أن تكون في خدمة الله ، فنموا الخير والميسر وغير ذلك من اسباب اللهو ، لأنها لا تنسجم مع القاعدة القائلة باستخدام الفرد لجميع وقته ولجميع قواه في خدمة الله .

أعطوا دعوتهم دائماً طابعاً عالمياً ، لأنها تمثل الحقيقة المطلقة . فكلما الله ، كما تتمثل في التوراة ، تتجه الى جميع شعوب الأرض ، ولا تقتصر على شعوب أوروبا فقط ، والذين آمنوا بهذه الكلمة وسمعوها أولاً ، وجب أن يكونوا الأداة التي تنقلها الى آذان الكفرة والوثنيين .

يذكر ميلر في تاريخه عن البيورتنز ، بأنه لم يكن هناك مكان حتى لإمكان التفكير بالسباح بأراء دينية مختلفة . أما ماكلوين فيقول بأن الفكر السياسي آنذاك كان يبرز في المفهوم الذي ساد القرون الوسطى والقليل بضرورة اجماع واحد عام .

كان البيورتنز مقتنعين اقتناعاً مطلقاً بأنهم يخوضون معركة الله ، فلم يستطيعوا أبداً أن يدركوا كيف يمكن لأي كان أن يناقضهم ، ان لم يكن من ضحايا الشيطان . ان لجنة من القساوسة اعلنت عام ١٦٣٥ بأن التسامح مع الأفكار او الفرق الدينية الأخرى في الولاية - ماستشوستس - لا يثير فقط غضب الله ويضع نهاية لأمن الكنيسة ، بل يهدم استمرار الولاية .

أنكرت البروتستانتية سيادة الكنيسة وأبت عليها عصمتها ، ولكنها أقامت بدلاً من الكنيسة المعصومة الكتاب المعصوم ، ولم تلبث أن أنشأت سيادة دينية تضارع سيادة الكنيسة الكاثوليكية وتريد عليها .

عبر هذا الطابع الكلي عن ذاته تعبيراً حاداً جداً في كل ما قامت به الكالفينية . فقد غرست بغضاء عميقة ضد كل أنواع الفرح واللذة ، وألغت

الشعر والموسيقى ، وشملت جزئيات الحياة اليومية بقوانينها الصارمة الحديدية ، وولدت كرهاً كاملاً للحياة ونقصاً تاماً للسعادة ، وقتلت من يقاومها ، وعبرت عن ذاتها في دكتاتورية كلية لا تقل امتداداً كلياً عن أي نظام كلي عرفه التاريخ. انتصرت من ناحية نظرية لشخصية الفرد وحرية ، ولكنها ، في تحقّقها ، جعلته فريسة أشد أنواع العبودية والرق . وجد ستاندال بعد مرور ثلاثة قرون على كالفن أن الناس ، في جنيف ، لا يزالون يتحدثون عن « القسيس » وعن مواعظه ، وكيف كانوا يحفظون تلك المواعظ . أكد ذلك الطابع الكلي ذاته في الكالفيينية لدرجة أصبح فيها الضحك جريمة ، لأن الضحك ليس من طبيعة المذهب الجديد .

٤ ان مقاومة البيورتنز المتعصبة العنيفة ضد قرارات الملك التي سمحت ببعض أشكال المهر الشعبي يوم الاحد هو مثال بارز عن هذا الموقف الكلي . فمقاومة هذه القرارات لا تعود فقط الى ارادة في حفظ يوم الراحة دون تشويش ، بل ايضاً الى خوف مما قد ينتج ذلك من انحراف عن حياة القداسة المنظمة . يتبدى السبب ذاته وراء مقاومتهم ومقاومة الكواكرز لأشكال الرياضة البدنية ، التي كانت مقبولة طالما هي في خدمة هدف منطقي كالحاجة الى النشاط الجسدي ، ولكنها تجد كل مقاومة عندما تعبّر عن هو او تلذذ . فقد نظموا المجتمع تنظيمًا كلياً يضبط كل ظاهرة فيه مها كانت ثانوية ، فأحدثوا ، مثلاً ، زياً خاصاً للشعر واللباس والأحذية يميزهم عن العادات التي كانت متبعة في المجتمع .

كان هذا الطابع يسود جميع مستعمراتهم في أميركا على الرغم من أن السبب الرئيسي الأول كان الرغبة في الحرية الدينية . كانت المستعمرات تلك تعتمد أساليب كلية في الاضطهاد وفي محاربة كل من لا يقول قولها ، وفي استثناء من لا يحمل أفكارها . وكان النفي يُصيب كل فرد تجاسر فخالف أو تكلم ضد المجلس الديني كما ان جميع الحقوق والامتيازات كانت ممنوعة على كل من لا يشارك في المذهب السائد . فاستشوستس وهي أولى وكبرى

المستعمرات آنذاك تحولت الى أوتوقراطية دينية قلّدت بنجاح تام جمهورية جنيف . يذكر جوش ان استثناء كل فرد من حق الاقتراع وحق المواطنة ان لم يكن عضواً في الكنيسة ، قد يكون شكلياً في ظروف أخرى ، ولكن معناه يتضح عندما نذكر انه كان يستثنى في الواقع الأكثرية من هذه الحقوق .

أما بالنسبة للاكتشافات والمباحث العلمية ، وأشكال الفن أو الفكر الفلسفي ، فإن نيدهام كان يتكلم باسم مجموعة كبيرة تمتد من فابر الى دجيلاس ، عندما كتب بأن البروتستانتية كانت ، في الواقع ، أكثر تعصباً من الكنيسة الكاثوليكية في مقاومتها ومعاربتها .

لا يزال هذا الموقف الكلي يلزم المسيحية عندما تتوفر لها الظروف الملائمة . ان مالبينواسكي ، وقد راقب أعمال الارساليات المسيحية عن كثب ، يذكر بأن الإرسالي لا يكون صادقاً مع رسالته ان هو وافق على اعتبار المسيحية ديناً كأي دين آخر . انه ، في الواقع ، ينظر الى جميع الأديان الاخرى كأديان خاطئة تستحق التهديم فقط ، ويعتبر المسيحية ديناً فريداً ، الدين الصحيح الوحيد الذي يستحق الانتشار .

تكشف هذه الملاحظات بوضوح أن السن التي تفرض ذاتها على الايديولوجية الانقلابية في تحقيقها ، هي غير القواعد المنطقية التي تسودها نظرياً . وان الامتداد الكلي لجميع ما تقدم من خصائصه ، يفرض ذاته بشكل حتمي في كل ايديولوجية من هذا النوع . ان بوذا مثلاً كان انساناً لطيفاً كريماً بشر بتعاليم سمحة نبيلة ، ولكن البوذية ، بمثلة في الاكليروس البوذي ، وخصوصاً كما نراها في التبت ، قاسية ، استبدادية ، متعصبة الى أقصى درجة ممكنة . هذا الفرق بين المبادئ والتطبيق ، بين الكنيسة وبين تعاليمها لا يعود ، كما أشرنا ، الى سنن سيكولوجية ايديولوجية فقط تسود الايديولوجية في تحقيقها ، بل الى نفسية الاكليروس الذي يتسلها . فما ان يولد الايمان بأن الحقيقة

المطلقة تبرز في مذهب ما حق تظهر مجموعة « الاخصائيين » الذين يشرفون عليه ، يفسرونه ، ويدافعون عنه . هؤلاء الاخصائيون يحققون السلطة لأنفسهم لأنهم يسكون بمفتاح الحقيقة ، وكل كل طبقة سائدة ، يستخدمون هذه السلطة لمصلحتهم .

تجدر الملاحظة هنا بأن المسيح ، في نظر كثيرين من أمثال نيتشه وتولستوي وكامو ، لم يكن متمرداً « لأن جوهر مذهبه يبرز في قبول كلي للوضع الإنساني وفي تجنب مقاومة الشر . فالإنسان يجب أن لا يقتل حتى في منع القتل ، والعالم يجب أن يُقبل كما هو ، دون اضافة أي شيء يزيد في شره ، والإنسان يجب أن يوافق على التألم من الشر الذي ينطوي عليه » .

عبّر أوثامونو عن هذا الاتجاه بشكل بارز . فهو يرى أن الإنسان الذي يقبل بالاستبداد يستطيع أن يكون مسيحياً كالإنسان الذي يدافع عن الديمقراطية أو الحرية المدنية . فالمسيحي كمسيحي لا يهتم بهذه القضايا ، ورسالة المسيحية لا تركز في حل مشاكل الاقتصاد الاجتماعي ، ومشاكل الفقر والثروة ، أو مشاكل توزيع الثروة ، ولا تهتم حتى بمشكلة الحضارة .

هذا الموقف صحيح عندما يقتصر على الناحية النظرية المجردة في المسيحية . ولكن بما أن المسيحية ليست نظرية فلسفية أو منطقية محضة ، بل فلسفة حياة جديدة أريد بها أن تكون قاعدة السلوك الإنساني وأخلاقية تسوده وتوحي له بقيمه ودوافعه ، فقد أصبحت بذلك شكلاً من أشكال التمرد العقائدي . إن كان هذا التمرد وجه أنظار الإنسان إلى دنيا أخرى ، لا يخسر صفة التمرد ، والقول بذلك ليس قولاً علمياً موضوعياً ، بل نوعاً من التقييم فقط . إنه موقف وإن رضي بالوضع الإنساني كما هو ، نراه من ناحية أخرى ، تمرد عليه لأنه شر وفساد ، ودعا الإنسان إلى التوجه لوضع غبي آخر يرقبه بعد الموت وفيه يجد حلاً لمتناقضات وأسرار وآلام ومفاسد هذا العالم .

إن هذا الموقف يتناسى ، من ناحية أخرى ، أن المسيحية كنظرية مجردة

ليست المسيحية نفسها التي تتحول إلى قاعدة للسلوك الإنساني ، وأن هذا التحول يخضع لسنن أخرى غير منطقية قد تفرض عليها نتيجة أخرى فتحول العالم . إن تاريخ المسيحية كان في الواقع تاريخ جهودها في تغيير العالم .

تهتم المسيحية بقضايا هذا العالم الاقتصادية أو الاجتماعية ، بمشاكل الملكية والثروة ، بطريقة غير مباشرة . فهي تهتم بها من هذه الناحية لأنها دعت المؤمنين إلى التنكر لهذه القضايا ، إلى نبذ الثروة ، وأهتمت كل من يهتم بها بأنه خارج على إرادة الله . أنها اهتمت بمجملها ولكن في مجتمع آخر يأتي بعد الموت . ثم إن الكثير من الفرق والحركات المسيحية أرادت وحاولت ، وقاوت في سبيل إقامة مجتمع يحل هذه القضايا على ضوء التعاليم المسيحية في هذه الأرض .

*

والآن ، إن نحن القينا نظرة سريعة على الإيديولوجيات الانقلابية الحديثة نجد الشيء ذاته فالامتداد الكلي الذي تنطوي عليه ، الذي يحاول أن يشمل كل شيء وأنت يستثني كل شيء خارج طبيعته ، يسود كل إيديولوجية انقلابية حديثة ويشكل خاصتها الأولى .

يتضح الأمر تماماً في الإيديولوجية الديمقراطية الليبرالية ، في جميع انقلاباتها ، وخصوصاً الفرنسية . أشكال الإيديولوجية الليبرالية المختلفة اعتبرت أن الفرد هو الحقيقة الأولى المطلقة ، وأن المجتمع هو مجموعة عديدة من هذا النوع من الأفراد . ولكنها ، في الوقت ذاته ، آمنت بأن عمل المجتمع أو التاريخ يتميز بمنطقه الخاص المستقل الذي يسود عمل الأفراد ويوجهه بانتظام في وجهة واحدة ، لا يمكن أبداً لأي فرد أن يخرج عنها أو منها .

لقد رأت أن النظام الاجتماعي الاقتصادي يخضع لمنطق داخلي يسوده ويعتبر عن عقلانية العالم ككل ، ثم رفعت المفهوم إلى فرضية فلسفية سياسية مطلقة ، وبذلك تجاوزت نسبية التجربة التاريخية التي نبعت منها ، فوضعت

أحد اسس الامتداد الكلي الأولى . فمن روسو وكانت ، ومن قبلها اسبينوزا ، ومن هلفسوس وفرانكلين وجاقرسون ، ومن ثم هوجو ومينشاله وصانده وفخته ومازيني الخ ... الى قادة الانقلابات المختلفة ، نرى أن الإيديولوجية الليبرالية الديمقراطية تعتبر أن نظامها الجمهوري الديمقراطي هو نظام عالمي مطلق ، وأن قيام الحكومات الديمقراطية الجمهورية في العالم قاطبة هو الشرط الأساسي لسلام ثابت . أما الدولة الإقطاعية فكانت رمز كل ما هو استبدادي ، غير منطقي أو عقلائي ، ومصدر كل عنف واستبداد في العالم .

ان الاتجاه الفكري السائد الآن فيما يتعلق بالليبرالية هو أن الايديولوجية التي تنبع منها لا تستطيع ان تفرض على افرادها موقفاً عقائدياً واحداً أو أي تفسير موحد للتاريخ الانساني . فمن ناحية نظرية مجردة يحدد هذا الرأي ما يدعوه ، لأن الليبرالية لا تقول به صراحة . ولكن بما أن تفسيرها لحركة المجتمع كان تفسيراً شاملاً يستثني غيره ، فقد فرض عليها موقفاً كلياً في تحقها الأساسي . انه موقف نخبه في الانقلابات الديمقراطية وهو لا يزال واضحاً في الولايات المتحدة حتى الآن . ان قاعدة الديمقراطية كإيديولوجية انقلابية ليست ذات أبعاد متعددة بالنسبة لتركيبة المجتمع والشخصية ، كما يقول كثيرون من نقدها . فهناك مضمون ايديولوجي واحد يفرض ذاته على الفرد والمجتمع ويحاول توجيه الفرد والمجتمع في الوجهة التي تنسجم معه .

كان هذا الطابع الكلي ظاهراً على الأخص في الانقلاب الفرنسي ، وهو أهم الانقلابات التي حدثت باسم هذه الايديولوجية . ان مشروع سان جوست في تركيب الدولة مثلاً يمنع المجلس التنفيذي والوزراء من تشكيل هيئة واحدة ، ويمنع الوزراء أنفسهم من تشكيل وزارة خوفاً من أن يشكلوا هيئة خاصة . ولم يقف عند هذا فقط ، بل منع الجمعية ذاتها من الانقسام الى لجان متعددة ، أو أن تعين لجاناً خاصة إلا لرفع تقرير عن بعض القضايا الخاصة ، او لتنفيذ بعض الأعمال التي تفوض إليها . القصد هو قصد كلي يحض هدف الى المحاولة دون انفتاح أي طريق ، مهما كان ضيقاً ، أمام ظهور ارادات جزئية ؛ فالإرادة

العامّة الواحدة يجب ان لا تشوّه بأي شكل ، انها وحدة لا تنقسم .
يبدو هذا واضحاً ايضاً في ثورة ليبرالية اخرى هي الثورة الأميركية .
فأباء ومؤسسي تلك الديمقراطية اعتبروا الفرق والأحزاب السياسية أكبر شر
يمكن ان يلحق بالمجتمع والدولة .

وجد سان جوست أنه لا يصح حتى إجراء محاكمة بين الملك والارادة
العامّة . فالارادة العامّة فوق كل شيء ، ولا يصح التعبير عنها امام قضاة
عاديين .

فالمتدّ في منطق سان جوست الانقلاي هو الملك . فهو الذي
يتمدد باختلاسه سيادة الشعب المطلقة . تجسد الارادة العامّة الحقيقة
المطلقة ، ولهذا كان الملك يجسد الجريمة المطلقة . الملكية ليست ملكاً
بل جريمة ، وارادة الشعب هي قضية مقدسة . هكذا يُصبح
لويس السادس عشر خارج الشعب ، لأنه ليس جزءاً من الارادة
العامّة . انه فرد لا يملك حق المواطنة ، وجريمته خطيئة كبرى ضد طبيعة
الأشياء النهائية .

من هذا المفهوم يتدرج سان جوست الى فكرة الجمهورية التي تمثل قيمة
موضوعية ذاتية ، وبشكل منسجم ، يمنع استقلال الارادات الفردية .
فالجمهورية التي فكر بها ، والتي عبّرت عن الثورة ، تشمل جميع العلاقات ،
وجميع الحقائق ، وجميع الواجبات ، وتؤكد وتحقق مسلكاً واحداً عاماً
لجميع أجزاء الدولة . أما الحرية فيها فقد أصبحت نقيض الاستقلال الفردي ،
وتبرز في طاعة كل شخص للكلّ الاجتماعي في انسجامه الواحد الشامل . هذه
الجمهورية هي « الجمهورية الواحدة التي لا تنقسم » .

كانت هذه المنافع والأحزاب الخاصة الجزئية ذات فائدة في النظام القديم ،
لأنها كانت تساعد على عزل الاستبداد وتضعيف أثر الظلم . ولكنها الآن
أصبحت جريمة ، لأنها تمزّل الحرية . فالحرية تتحقق فقط عندما تستطيع

الإرادة العامة ان تعبر عن ذاتها ككل . لهذا ، فإن أي ميل شخصي أو تناقض أو اختلاف في الرأي والشعور ، مهما كان طفيفاً ومحدوداً ، كان ممنوعاً أو بالأحرى كان كافياً لإنزال العقاب بصاحبه . فالحركة العقوبية فرضت موقفاً واحداً موحداً في الفكر والعواطف وكل خروج عنه أو أية لامبالاة به كانت كافية لاتهم صاحبه بالخيانة . ان سجلات النوادي العقوبية تعلن عن ذلك بوضوح تام .

فان بقي الفرد ساكناً في إحدى المناسبات التي طواها النسيان في الماضي حيث كان يجب الكلام ، وان كان تكلم حيث كان من الأفضل ان يسكت ، وان أظهر حماسة حيث كان يجب ان يظهر لامبالاة ، وان أقام علاقة او مكالمة مع شخص لا يحسن بالمواطن ان يبني معه أية صلة ، وان تجنب فرداً كان يستحق الصداقة ، وان لم يظهر مبالاة بالفضيلة الخ ... ان اي سلوك من هذا النوع كان كافياً لإنزال اشد العقوبات به . فأعمال من هذا النوع كانت تعتبر جرائم كبرى تضع الذين يقدمون عليها في صفوف الذين يرتكبون الخيانة من الملكيين والفدراليين ، والذين يتاجرون بالثورة او ينجون ارباحاً غير مشروعة .

يظهر الطابع الكلي هنا في أشد وضوحه . ان عدم ابراز فوارق أو درجات مختلفة من السلوك المجرم أو المنحرف ، يدل بدقة على عمق الطابع الكلي الذي رافق الانقلاب الفرنسي . فالهم في السلوك ، وهذه خاصة أصيلة في الامتداد الكلي ، ليس أهمية الانحراف من حيث الأذى الذي يلحقه بالثورة ، ولكن من حيث « الطبيعة الانحرافية » فيه ، وفي كونه عملاً خارج الثورة . ان الجريمة الكبرى في هذا الانحراف ليس ما يؤدي اليه من شر ، بل في كونه يعني على الأقل لامبالاة بالثورة أو حياداً أمامها . وهذا كاف ، كنتيجة المضمون الكلي ، لإنزال اشد أنواع العقوبة . لهذا كان كل فرد يقدم طلباً للتلاحق بأحد النوادي العقوبية يجد نفسه أمام قائمة كبيرة من الأسئلة ، تحاول أن تتحرى سلوكه ، فتسأله عن موقفه وتقديره في الماضي لكل حدث

من أحداث الثورة المهمة .

ففي « المقد الاجتماعي » نرى أن الإنسان فاضل في طبيعته ، وأن طبيعته تقتزن بالعقل ، وأنه يعتبر عن اولوية العقل ان استطاع ان يعبر عن ذاته بشكل حر وطبيعي ، وان ارادة الشعب كانت تعبر عن العقل العام الشامل . بعض الصفات التي اضافها روسو عليها كانت تصنفها بأنها مطلقة ، مقدسة ، معصومة ، طاهرة ، حصينة لا تنتهك ..

انتقل روسو من هنا الى التبشير بديانة مدنية جديدة ، تستثني ليس فقط المعارضة بل الحياء ذاته ؛ فالفرد يجب ان يخضع خضوعاً تاماً للإرادة العامة ، لأنها دائماً على حق ، والفرد هو دائماً على خطأ . المضمون الكلي في الإيديولوجية الانقلابية التي نشأ عليها الانقلاب الفرنسي في دوره البيعوي هو الذي يفسر سكوت سان جوست منذ توقيفه حتى اعدامه . يفسر هو نفسه أيضاً حماسة واعترافات المتهمين في محاكمات موسكو الشهيرة .

ان الإرادة العامة للشعب او الحزب لا تستطيع ان تخطيء ، وهي دائماً تنتج نحو المصلحة العامة . لهذا ، فهي قوة لا تقاوم ومعصومة عن الخطأ .

الطابع الكلي هو الذي جعل الانقلاب يعتبر جماعات عديدة خارج القانون . فالذين ساهموا بأية طريقة في فتن ومظاهرات ضد الثورة ، وكل من شوهد يربط شريطة بيضاء ، وجميع المهاجرين ، وجميع النبلاء كانوا خارج القانون ، اي كانوا مجردين من اية رعاية يقدمها القانون . اما العقوبة فكانت الاعدام في مدة لا تتجاوز الأربع والعشرين ساعة .

كان العهد البيعوي يحلم بإقامة جمهورية من المتقشفين الذين يحبون في ظلّ الفضيلة ، وبلانسانية منسجمة متحدة تركز ذاتها لمقاصد نقية في دنيا من الطهارة العامة . لم يعترف روسو بحرية الفكر او الضمير ، بل آمن بديانة جديدة يلتزم بها جميع المواطنين . وفي سبيل تأكيدها ، اقترح نفي جميع المسيحيين من جمهوريته الكاملة . كان هذا مثلاً جديداً للمبدأ ذاته الذي نجده في

جمهورية افلاطون ، وفي تيوقراطية العصور الوسطى المسيحية .

احتفظ روسو في العقد الاجتماعي مبدأ المصادقة ^(١) ، ولكنه نقض الفكرة القائلة بأن الفرد يحتفظ بحقوق طبيعية لا يمكن التفريط بها ، لأن الاحتفاظ بمثل تلك الحقوق في المجتمع يعني استمرار الحالة الطبيعية .

اشار سياس الى ان الطبقة الوسطى هي الأمة . كان هذا صحيحاً ، ليس لأنه يعني أنه ليس هناك من طبقات اخرى غير الطبقة الوسطى ، بل لأن ايدولوجية الطبقة الوسطى في عناصرها العقائدية والسياسية والأخلاقية تنطبق على الجميع ويجب ان تكون ايدولوجية الجميع .

حدد قانون المشوهين ، المشتبه بهم ، بأنهم جميع الأفراد الذين وُضعوا خارج القانون مع عائلاتهم ، كالنبلاء وقسم من الاكليروس ، وكل فرد تشبه السلطات به . طبق قانون السابع عشر من سبتمبر التعريف على جميع الذين اظهروا ميلاً الى الاستبداد والفدرالية والرجعية في العمل او القول او اية علاقة شخصية ، على الذين لم يدفعوا الضريبة ، والذين لا يحملون بطاقات مدنية ، والموظفين الذين فصلوا عن وظائفهم او اوقفوا عن ممارستها ، والنبلاء واقاربهم ، والمهاجرين واقاربهم ، والذين لا يستطيعون ابراز برهان على كسب عيشهم بطريقة شرعية .

عبر هذا الطابع الكلي عن ذاته في جميع مناحي الحياة ، من السياسة الى الفلسفة والعلم والتاريخ . بعض الملاحظات كافية لايضاح ذلك . كانت الثورة تحذف من الكتب والقواميس كلمات رافقت النظام القديم . فكلمة ملك مثلاً حُذفت من جميع المؤلفات الكلاسيكية كمؤلفات راسين . وكان هناك محاولة في تغيير عبارة «ملكة النحل» الى عبارة « النحلة التي تُططي البيض » . ان تصميم الانقلابيين الفرنسيين على إلغاء الماضي قادم الى تغيير الروزنامة لأن اسماءها كانت تذكر بشروره ومظالمه ، فخلقوا اثني عشر شهراً جديداً

واعطوها اسماء تُذكر بأعمال الطبيعة الجميلة . اذابوا اجراس الكنائس وقباها وحلاها لصنع العملة والمدافع ، وأزالوا القباب تلك لأن علوها فوق الأبنية الأخرى لاح وكأنه يناقض مبادئ المساواة ، وغيروا اللباس التقليدي بزي ثوري جديد ، وألغوا جميع المصالح الخاصة ، وجميع اشكال القضاء والولاء المحلية ، وجميع النظم التي لا تشكل جزءاً من الدولة ، وجميع السلطات الاجتماعية ، وجميع حواجز المركز والامتيازات التقليدية الخ...

قررت جمعية العهد انشاء المدارس الابتدائية بغية تثقيف الأجيال الفرنسية بمعنى المواطنة . عبّر باربر عن الرأي السائد آنذاك ، عندما أعلن « ان القصد من التعليم هو محبة الوطن . فالأولاد هم ملك العائلة الكبيرة قبل ان يكونوا ملك العائلات الخاصة ، وعندما تتكلم العائلة الكبيرة ، أي الأمة ، يجب ان يزول كل روح خاص » .

ان هذه الظاهرة التي تكاملت في الانقلاب الفرنسي بعد ان أكدت نفسها في الثورة الانكليزية ، والثورة الاميركية ، عبرت عن ذاتها في جميع الثورات والانقلابات التي جاءت بعد ذلك .

كان الانقلاب الانكليزي يرجع الى التوراة في تبني الاسماء الجديدة ، والانقلاب الفرنسي يرجع الى عهد الجمهورية الرومانية والى عقلانية القرن الثامن عشر ، والى قادتها وشهداءها ، فيأخذ الاسماء الجديدة من هذه المصادر . ولكن الثورة الفرنسية تعدت اسماء الاشخاص الى اسماء الشوارع فغيرت منها ما يُذكر بالعهد الماضي ، فحذفت مثلاً من المدن ما كانت تجده من اسماء ملوك وقديسين .

يعلن الطابع الكلي عن ذاته ايضاً بشكل واضح في نزوع الايديولوجية الليبرالية الى العالم كله . فدعائها جعلوا تحرير جميع الشعوب مبدأ اساسياً من مبادئهم . كان هذا التحرير يعني ، بالاضافة الى التحرير السياسي ، تحرير كل مجتمع انساني من القيود التقليدية اللاعقلانية التي فرضها الاستبداد الارستقراطي والديني . فالأمة التي تحرر بهذا الشكل تدخل مباشرة وبشكل تلقائي في

تنظيم عام وتشريع عقلائي واحد يساوي بين الناس جميعاً ، لأن اي نظام يبرهن بأنه نظام عقلائي في مكان واحد من الأرض ، ينسجم دون شك مع الانسانية ويخدمها ككل .

ان ظهور الثورة وإحاطتها بالاعداء وخصامها مع القوى المناوئة يزيد ولا شك من حدتها الانقلابية ومن امتدادها الى الخارج . ولكن هذا لا يفسر طابعها الكلي لأنه يسبق استيلاء الحركة الانقلابية على الدولة وتنظيم المجتمع . فهو نتيجة طبيعية للإيديولوجية ذاتها ، وعنصر اصيل فيها ، تستحيل ، في الواقع ، بدونه .

كانت الايديولوجية الليبرالية ، منذ ظهورها الاول وفي ثوراتها المختلفة وخصوصاً الفرنسية والاميركية ، تتميز بنداء شامل الى العالم . فرسالتها لم تتجه الى امة او طبقة واحدة ، بل امتدت الى الانسانية جمعاء . ثم انها لم تقف عاجزة امام اي مظهر من مظاهر المجتمع ، بل حاولت ان تضع لكل واحد منها ، لكل علاقة من علاقات الاجتماع ، ترجمة ومعنى جديداً . فقد حددت علاقة الفرد بالفرد ، علاقة الفرد بالمجتمع والدولة ، علاقة الانسان بالانسانية ، علاقة الدولة بالدول الاخرى . ولم تستثن شيئاً من احكامها ، بل شملت بالاحكام تلك كل شيء ، وجميع دعايتها ورسالتها رأوا في قضيتها قضية جميع الانسانية .

تتجه كل ايديولوجية انقلابية في دعوتها الى العالم كله ، الى الانسان في كل زمان ومكان . التجديد الانقلابي الذي تبشر به هو تجديد لا يقف عند شعب دون غيره ، بل يشمل الانسانية بأجمعها . لم تدعُ الايديولوجية الليبرالية فقط الى الفردية والحقوق الطبيعية ، بل كانت ايضاً دعوة عالمية . فدعايتها أعلنوا أنهم يهتمون بحقوق كل فرد مهما كانت قوميته او جنسه ، وبالإنسانية ككل ، وليس بالحقوق الخاصة لأية مجموعة انسانية معينة . فهم يركزون اهتمامهم الأول في « حقوق الانسان » في ذاته ، وليس في حقوق الفرنسيين

والإنكليز والأميركيين . فالإنسان يجب ان يتمتع بحقوق الإنسان ، بقطع النظر عن لونه ، ابيض كان او اسود او اصفر ، ودون أي اعتبار للغة - فرنسية كانت أم صينية . توافق تلك الظاهرة كل ايدولوجية انقلابية ، حتى التي تبرز منها على قاعدة القومية او العرقية المطلقة ؛ ففيها نرى ، ضمناً على الأقل ، أن هناك انجماً الى مجموع العالم .

قد يرى جوزيف دي ميتر في الانقلاب الفرنسي عنصراً شيطانياً ، ولكن دي توكفيل لاحظ بأن دعايتها وأتباعها رأوا فيها تدخلاً رحيمًا . حققته القوة الإلهية كي تجدد ليس فرنسا فقط بل العالم كله ، وتخلق نوعاً انسانياً جديداً .

ان كلمات وردزورث بأن فرنسا تقف في قمة الزمان الذهبية ، وبأن الطبيعة الانسانية تلوح وكأنها خلقت من جديد ، لم تكن الوحيدة في تمجيد الثورة الفرنسية ؛ فالشعراء أخذوا ، بلغات عديدة ، يتغنون بها ويهللون لها ، لأنهم رأوا فيها ليس فقط ولادة انسانية جديدة لفرنسا ، بل للعالم أجمع . لم يقتصر الأمر على الشعراء ، بل شمل شتى الفئات من مفكرين وفلاسفة وذوي مال وجاه ونبلاء ورجال دين وأصحاب مهن . فكلهم شاركوا في التهليل ، وفي روسيا أخذ الكثيرون من النبلاء أنفسهم يضيئون الشموع تمجيداً لسقوط الباستيل الذي أثار أنباؤه هزة عنيفة في جميع انحاء أوروبا وروسيا ، وقادت الى الكود والوجوم في قصور الارستقراطية ، والى الفرح والحماسة بين الطبقات الوسطى على الأخص ، وفي بعض اوساط النبلاء ، فراح الناس يقبلون ويهتفون بعضهم بعضاً في الشوارع .

عبر كاميل دي مولان ، الانكليزي الفرنسي ، عن هذا الروح في الانقلاب ، عندما كتب الى والده عند التحاقه بالثورة : « كيف يمكنني ان أمثل منافع البورجوازية الحقيرة في أشكال خصامها ، عندما أصبح واجبي ان أمثل منافع الانسانية كلها امام العالم » .

عندما حلت جمعية العهد محل الجمعية التأسيسية ، أعلن روبسبير بكلمات

حازمة تعبر عن معنى الثورة الكلي في خاصته هذه : « من الأفضل لنا بكثير أن تموت المستعمرات على أن نضحي ببلادنا » . أما ممثلو الملاكين الذين جاؤا يحتجون لديه على فكرة تحرير المستعمرات فأجابهم : « إن الكائنات الإنسانية هي كائنات انسانية ، وهي جميعها متساوية . كل مواطن فرنسي ، إن كانت جلده بيضاء أو سوداء أو صفراء ، يتمتع بجميع احترامنا ، ومن واجبا أن نحفظ كل حقوقه » . هكذا صمم اليعقوبيون على إزالة جميع الحواجز التي تقف بين الشعوب والتي تفصل بين الأسياد البيض وعبيدهم السود ، كي يتمكنوا من تحويل العالم كلياً ، في صورة مفهومه الانقلاي الجديد .

أكد قرار الدعاية المسلحة الذي أصدرته الثورة في الثامن عشر من نوفمبر عام ١٧٩٢ بأن « جمعية العهد القومية تعلن ، باسم الأمة الفرنسية ، أنها ستمنح الأخوة والمساعدة لجميع الشعوب التي تريد كسب حريتها ، وتطلب من السلطة التنفيذية أن تعطي قادة الجيش الأوامر الضرورية لمساعدة هذه الشعوب والدفاع عن المواطنين ، الذين يُضطهدون أو قد يضطهدون لأجل قضية الحرية » .

حاولت الثورة الانكليزية أيضاً ، عن طريق بعض أتباعها والمؤمنين بها ، أن تنشر إنجيلها الثوري في العالم . وهي وإن كانت لم تتطور على العنصر التبشيري الذي نجده في الثورة الفرنسية أو الروسية ، فقد كانت في شوق إلى كسب ولاء العالم لمجتمع جديد . لهذا ، ترى أتباعها يؤمنون بأن « جميع ممالك الأرض سوف تُزيل وتدمر الاستبداد ، وتنشأ الجمهوريات » . لقد آمنوا حسب تمثيل بلاك ، أحد معاوفي كرامويل ، بأن أوروبا كلها ستتحول عن النظام الملكي وتصبح مجموعة من الجمهوريات في مدة عشر سنوات ، بعد قيام الثورة الانكليزية .

أما في الثورة الأميركية فلإن الطابع الكلي لم يكن بارزاً في امتداده ، كما نرى في الثورة الفرنسية ، لأنه كان محدوداً بتركيب النظام السياسي الذي

أشادوه . فأباه الثورة ، ومن تخلفهم مباشرة ، حاولوا أن يخلقوا في
الايديولوجية ، وفي النظم السياسية التي تعتبر عنها ، قرملة بدلاً من خلق قوى
دافعة . أما السبب فيعود الى طبيعة المجتمع الأمريكي آنذاك ، الذي لم يكن
بعيداً جداً في تركيبه ، عن مبادئ الثورة ؛ لهذا ، لم تجد الثورة تعسيراً
كبيراً في تحقيقها السياسي الاجتماعي . ثم إن طبيعة الصلات التي كانت تربط
أميركا بالخارج آنذاك ، ساعدت في التخفيف من حدة هذا الطابع الكلي ، لأنها
لم تكن محاطة على حدودها بنظم أقطاعية تقليدية تهددها . ولكن طبيعة
الايديولوجية الكلية كانت تؤكد ذاتها بشكل واضح ، بالنسبة لهذه الظروف
الخاصة . فقد عبرت عن ذاتها في فكرة « القدر الصريح » في امتدادها عبر
القارة غرباً ، بإزالة الهنود وقتلهم ، بحرب عام ١٨١٢ ، وفي اتجاهها إلى الشمال
سعيًا وراء ضم كندا ، وفي الحرب المكسيكية في الجنوب عام ١٨٤٨ ،
للإستيلاء على تكساس وكاليفورنيا .

كان دعائهم يعبرون عن هذا الطابع الكلي فيها بإعطائها معنى إنسانياً عاماً
يشمل الانسان كلإنسان . فقد كان هناك صورة انسانية جديدة يؤمنون
بنشوتها نتيجة اعلان الثورة ومبادئها ، وكانت هذه الصورة ترافق ذهن وخيال
دعائهم . هكذا نرى ماديسون يقول : « إن أرادت بلادنا أن تكون عادلة
مع نفسها ، وجب أن تكون « مصنع » الحرية في العالم المتحضر ، وأن نتخدم ،
أكثر من أي بلد آخر ، البلدان غير المتحضرة » .

ويؤكد جافرسون : « بينما نعمل نحن لنيل ما يعود لنا ولأجيالنا القادمة
من حقوق فإننا نعلن عن الطريق ونندل عليها الأمم الأخرى التي تريد مثلنا
أن تتمتع من النظم الاستبدادية . فلتساعدنا السماء في كفاحها ، وتقدمها كما
قادتنا ظافرة في هذا الكفاح » .

وفي مكان آخر ، وصف الولايات المتحدة بأنها أمة شاملة تتابع أفكاراً ذات
حقيقة شاملة .

وصف جون آدمز الثورة الأميركية بأنها « تدبير عظيم من قبيل القدرة
الالهية في اثاره وتحرير الجزء المستعبد من الانسانية ، في جميع أنحاء الأرض » .
أما باين فقد صرخ : « ان بلدي هي العالم ، وأبناء بلدي هم الانسانية
بأمرها » .

يمبر والتر هويت من هذا الاتجاه بقوله : « أميركا !.. انني أبني في
سبيلك ، لأنك تبني في سبيل العالم » .

*

ان الملاحظات المتقدمة كافية للكشف بوضوح عن الطابع الكلي أو المضمون الكلي
في الايديولوجية الليبرالية ، والذي يفرض ذاته عليها رغم الفردية التي تؤمن
بها ، والحرية التي تدعو اليها .

أما في الايديولوجية الشيوعية فإن الطابع الكلي لا يحتاج الى اعلان
وايضاح ، لأننا لا نزال نشهد عيان له . لقد استوقف انتباه وأنظار المفكرين
من شق الألوان والاتجاهات ، وقاد ، في الواقع ، الى مأس شخصية أليمة .
فوجىء الكثيرون به لأنهم أغفلوا طبيعته الانقلابية ، فلم يروا أن هذا الطابع
لا يقتصر على الشيوعية أو الحزب الشيوعي ، أو يرجع الى أوضاع اقتصادية
اجتماعية خاصة ، أو الى طموح وقسوة بعض الأشخاص ، الى ما هنالك من
أسباب جانبية . يرجع المضمون الكلي ذاك الى طبيعة الايديولوجية الشيوعية
الانقلابية ، وهي ظاهرة ليست حديثة بل قديمة رافقت المجتمعات الانسانية في
أدوار مختلفة . فقد كان هناك في التاريخ ايديولوجيات انقلابية قبل الشيوعية ،
وبسبب طبيعتها الانقلابية كانت تتميز بطابع كلي لا يختلف في جوهره بشيء
عن المضمون الكلي الذي يميز الشيوعية .

هذا الطابع يرجع أولاً الى الديالكتيكية المادية التي تشكل ، في الماركسية ،
الفرضية الأولى أو القانون الأساسي من سلسلة الفرضيات التي تتكون منها
الايديولوجية الشيوعية . يقرر هذا القانون أن مقاصد وأهواء الانسان هي

انعكاس أوضاع اقتصادية وعلاقات انتاجية عامة ، وأن كل تفسير آخر لهذه المقاصد والأهواء هو زيف علمي أو بقية من بقايا المثالية البائدة . من هذه الفرضية يتسلسل كل موقف ، وكل سياسة ، وكل نظام وتنظيم في الحركة الشيوعية . فهذه الايديولوجية ترفض مثلاً أية أهمية لفردية الانسان ، ترجع الى أسباب بيولوجية أو وراثية ، لمشاعر شخصية أو قلق فردي يرافق تجربة خاصة للوضع الانساني ، وتعود لتاريخه الفردي الخاص ؛ والايديولوجية ترفض الاعتراف بنمو أو تحقق ذاتي للفرد يرافق شعوره بشخصيته المنفردة أو باستقلاله ، كما أنها ترفض أيضاً أي تباين بين الشعوب التي يتكوّن منها المجتمع الشيوعي لأنها جميعاً تعاني التركيب الاجتماعي الاقتصادي ذاته ، وتؤمن بإمكان تحقيق الأخلاقية الشيوعية بشكل عام يشمل العالم ، لأنّ ليس هناك من قوى ذاتية أو ثقافية في النمو الشخصي أو الاجتماعي توجب الاهتمام .

فهنالك بكلمة موجزة معارضة تامة لأي تفسير لا يرجع السلوك الانساني الى الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية ؛ وبما أن هذه الفرضية كانت انقلابية ، أي تحاول بناء مجتمع جديد في فلسفة حياة جديدة شاملة ، فإنها كانت تعتمد على امتداد كلي في فرض هذا التفسير . هكذا بدت الايديولوجية عند انتصارها تفرض على جميع علماء الاجتماع والنفس والأدياء والمفكرين والفنانين والفلاسفة وعلماء العلوم الطبيعية وحدة فكرية ، وحدة قصد عقائدي ، وتجنّدهم جميعاً في سبيل التعبير عنها .

أعطى لينين مثلاً واضحاً عن ذلك عام ١٩٠٥ ، عندما حدد مهمة الأدب فقال : « إن مبدأ الأدب الحزبي لا يعني فقط ان الادب لا يمكن ان يكون أداة كسب لافراد أو جماعات ، بل انه ليس قضية فردية على الاطلاق . انه لا يستطيع ان يكون مستقلاً عن النشاط البروليتاري العام . فليسقط أدب الكتاب اللاحزبيون ١ . وليسقط السورمان الادبي ٢ . على الادب ان يكون جزءاً من العمل البروليتاري ، وعليه ان يصبح عجلة تركيب ديمقراطي اجتماعي تقوده الطبقة البروليتارية ، وجزءاً من عمل حزبي موحد ، منظم ، يتوجه به » .

يسود مبدأ « الواقعية الاجتماعية » ، الذي تبنته الثورة الشيوعية مقياساً يُقاس به العمل الأدبي الفني في البلدان الشيوعية . لقد كان امتداداً للبدأ الذي عبّر عنه لينين . فالفنان أو المفكر ليس مستقلاً في عمله ، وما يُسمى « بالشكلية البورجوازية » يعني خطيئة كبرى . ان مبدأ « الواقعية الاجتماعية » في الايديولوجية الشيوعية ليس نظرية فنية أو أدبية ، يُفرض على المفكر والفنان والادب ان يتقيدوا بها ويستوحواها، بل هي ، على العكس ، أساس ايديولوجي ينبثق من التعاليم الماركسية اللينينية الستالينية . لهذا ، إن كان لا يُفرض على الكتّاب والمفكرين والفنانين في البلدان الشيوعية أن يصححوا أعضاء في الحزب الشيوعي ، فلأن العضوية غير ضرورية . فطالما انهم يتقيدون بتوجيهات ومبادئ الواقعية الاجتماعية فهم يعملون عقوباً وتلقائياً ضمن اطار الحزب ومقاصده . ان الواقعية الاجتماعية هي ، حسب تعبير ميلوش ، أكثر من مجرد نظرية في الفن والأدب ، وأكثر من مجرد ذوق فني أدبي ، انها تدور حول مبادئ يفترض في الوجود الانساني ذاته ان ينشأ عليها . لهذا ، لم يكن من الغريب ان نرى الحزب يحقد ، وبشكل منطقي ، فيصب لمنتته على جورج لوكاس ، اكبر مفكر ماركسي في القرن العشرين . انتقد الفنانون الكبار ، وخصوصاً الموسيقيون بشدة ، وعوقبوا لان انتاجهم لم يعتبر عن الواجب الاجتماعي الذي حددته الحزب لكل انتاج فني أدبي . الظاهرة ذاتها نراها هي في العلوم ، حيث نشاهد حملة مستمرة ضد العلماء الذين يتجهون الى مشاكل نظرية محضة ، تحول نشاطهم عن المشاكل الواقعية .

لاحظ كثيرون من المفكرين والنقّدة الذين لا مجال للشك في موضوعيتهم من امثال كوستلر وميلوش مثلاً ، مرة إثر أخرى ، ان الاعتبارات الفنية او الفلسفية المحضة لا قيمة لها في الحكم على المفكرين والفنانين ونتاجهم . ان قيمة الفنان او المفكر تبرز في منفعته للايديولوجية ، والنظام يكافئ الذين يرى أنهم ذوو منفعة ، يضطهد او يقتل او يُبعد الذين يرى أن لا منفعة منهم للايديولوجية او ان وجودهم خطر عليها .

يظهر القصد الكلي جلياً في سياسة الدولة ، وفي تصريحات المسؤولين عن الفن والادب . يجرّ زدانوف عن هذا الطابع او السياسة فيكتب : « ان الكاتب هو في الخط الأول من الجبهة الايدولوجية ، والانتاج الفني الناجح يماثل معركة ظافرة او نصراً كبيراً في النطاق الاقتصادي ، ومعنى هذا الانتاج يشتمل من ارتكازه كأداة في تحقيق الاصلاح الاجتماعي » هذا يعني بشكل صريح ان هدف الفن الانقلاي هو خدمة الايدولوجية التي تكن وراءه وليس اي شيء آخر ، كذوق شعبي او ذوق اقلية مثقفة . يقول زدانوف ايضاً بأنه كما استطاع النظام الاقطاعي او النظام البورجوازي ، اثناء ازدهاره ، أن يخلق فناً يعبر عنه ، ويشر به ، ويمجد اعماله ، كذلك ايضاً يجب على الأدب الروسي ان يعكس النظام الاشتراكي الجديد ، وان يمثل ، بأقصى شكل ممكن ، وجوده في الثقافة الانسانية . جعل هذا الموقف الفن والادب يستثنيان كل تعبير فردي مستقل ، فيعبران عن مواقف ايدولوجية عامة ، وعندما يتخذان اي شكل فردي للذة او متعة ، فان الانحراف ذاك يُنزل بصاحبه أشد العقوبات .

أعطى راسل صورة واضحة عن هذا الطابع في الايدولوجية الشيوعية . ففي معرض حديثه عنها كتب بأن كلا من كندا وروسيا اللتين تشاركان في اوضاع جغرافية متماثلة ، تحاول ان تحسن زراعة القمح عندها . ولكن كندا ، تفعل ذلك تبعاً لأسلوب تجريبي ، وروسيا تتبع ترجمة الكتب الماركسية المقدسة .

كانت الصحف الروسية كالبرافدا والافستيا تتكلم ، في بعض الاحيان ، عن مواقف هدّامة بين علماء الفلك . كانت الدولة السوفياتية ، مرة اخرى ، تهتم الموسيقيين بنشاط منحل قبيح يركض وراء الجذّة والتعقيد ، « بشكلية بورجوازية » أو « بنزعة علمية » .

كانت كتب التاريخ السوفياتي تتابع طيلة العقود الثلاثة الماضية لاغية ومصححة

بعضها البعض؛ فتاريخ الحرب الاهلية مثلا وجب كتابته من جديد ، وكأنه لم يكن هناك شخص يُدعى تروتسكي ؛ والمتاحف ذاتها كانت تتعرض للتطهير . ان السيكلوجيا والسيكاتريا مثلا وهما علمان يُفترض فيها الانطلاق من الفرد ، والتفكير والعمل في حدود الفرد وتجاربه ، وبذلك يتمتعان بشيء من البُعد النسبي عن منطق الموقف الايديولوجي العام ، ليسا سوى أداة في يد هذا الموقف الذي لا تسهر على تنفيذه دوائر علمية ، بل دوائر سياسية تتألف من الأقلية العقائدية التي تمثل الايديولوجية الانقلابية ؛ ولهذا نرى هذين العلمين يستثنيان البسيكوأنليز وشتى المدارس الفرويدية ، لانها ترجع الى اعماق الفرد، وتحاول ان تكشف فيها عن نظراته الى الحياة . انها يتجهان هكذا ، لان الايديولوجية التي يرتكزان عليها تفرض ان ترجع نظرة الفرد في الحياة الى الخارج ، ولانها تفرض ايضا على جميع الافراد دون تمييز نظرة واحدة الى الحياة . وهكذا ، تزول كل حاجة في التوجه الى اعماق شخصية الفرد او تجاربه الخاصة . ان السيكلوجيا السوفياتية لا تذكر مركب النقص ، أو الاحلام ، أو اشكال الكبت ، أو التكيف ، أو اللاوعي ، أو الآمال والهجوم الفردية ، الى ما هنالك من مشاكل شخصية ؛ كما انها تهمل أو ترفض ان تعترف بأثر الفرد في إعطاء معنى للعالم الموضوعي من حوله ، وتهتم الفرويديّة والسيكوأنليز بأنها تشكّلان ايدولوجية استعمار في خدمة الطبقات البورجوازية . ان أية دراسة للأهواء والمقاصد الفردية لا تنطلق من الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية ، تُفسر مباشرة بالمثالية أو بالنزعة الاستعمارية ، وهذا يعني شكلاً من أشكال العقاب .

يتضح هذا المضمون الكلي كل الوضوح وعلى الأخص في البيولوجيا . تؤمن الماركسية أن الطبيعة الانسانية تعتمد في معناها على الأوضاع الاقتصادية ، وتتغير بتغيرها ؛ لهذا السبب ، ورعاية لفهم التفاؤل ، رأت الحكومة السوفياتية نفسها مضطرة الى اقتلاع جذور علم الوراثة^(١) الذي يعلن أنه ليس بإمكاننا أن

نتقل عن طريق الوراثة خصائص نكسبها أثناء حياتنا ؛ كما أن أي تحول أساسي في طبيعة أي جنس لا يحدث الا عن طريق التناسل الموجه أو الطبيعي . فبينما تتغير الخصائص المكتسبة بتغير الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية التاريخية ، نرى أن الطبيعة الانسانية تبقى ثابتة . لهذا رأى العهد الستاليني ضرورة التخلص من العالم أفيلوف ذي الشهرة العالمية واستبداله بليزانكو ، سعيًا وراء تأكيد مبدأ نقل الخصائص المكتسبة عن طريق الوراثة ، لأن المنطق الايديولوجي الشيوعي رأى ان المفهوم الماركسي الذي يبشر بإنسان جديد ، عن طريق التطور الاقتصادي ، يتحطم عند ذاك المبدأ . يعتبر علم الوراثة الجين^(١) ، أو الجرثومة المورثة ، ثابتاً ثباتاً نسبياً ، وأن التغيرات التي تحدث فيه لا تعود الى الوسط الخارجي او الى نماذج مختلفة فيه ، فرفضه الموقف الايديولوجي الشيوعي لأنه وجده يلغي امكان التطور وسيادة التطور ، وقال فيه بأنه ذو صفة دينية او طابع لاهوتي وميتافيزيقي ، يدور حول قضايا خالدة ، اي حول مسائل لا تتغير او تتبدل .

تقول الديالكتيكية الماركسية التي تنبع منها هذه الايديولوجية الشيوعية بأن كل شيء في الطبيعة يؤثر بكل شيء آخر ، وأن كل شيء يتغير باستمرار ، ولهذا ، كان من الحتمي الاستنتاج بأن المادة الوراثية ليست وحدها التي تؤثر في طبيعة الجسم الذي ينمو من الخلية الجرثومية الأولى ، وأن الميزات التي يحقها الجسم ، أثناء حياته ، نتيجة التغذية والتجارب المختلفة التي يمر بها ، تؤثر هي الأخرى في المادة الوراثية بطريقة مماثلة ، كما أعلن لامارك والنجار وغيرهما سابقاً . وجد الموقف الايديولوجي ، على ضوء هذه الفرضية الايديولوجية ، ان هذا العلم عامل ينقض طرق الايديولوجية في اصلاح وتطوير الكائنات الحية ، وأن تأكيده على الجين غير الموجودة هو ، في الواقع ، تمجيد للوراثة ضد المحيط الخارجي . أما من يقول بهذا العلم فكان يُتهم بأنه يقف مع النازية أو «الكلوكلاكس كلان» ، او النظريات العرقية ، وبأنه يخاصم

الموقف الشيوعي في صراعه لأجل الطبقات العاملة .

ان هذا الموقف لا يعني انه كان مصطنعاً من قِبل الذين يشرفون على الحزب والايديولوجية ، ومن ضمنهم ستالين . ف هؤلاء آمنوا دون شك بكثير ، ان لم يكن بكل الاتهامات الموجهة لعلم الوراثة وأتباعه . فهم رجال ايديولوجية وليس رجال خبرة علمية ، فأخذوا من النظريات العلمية ما يتناسب مع ايديولوجيتهم على الرغم من أن النظرية القائلة بوراثة الخصائص المكتسبة وراثياً كانت قد أفلست علمياً في حياة المجاز نفسه .

إن هذه النظرية الماركسية التي تقول بأن تحسين كل جيل من الاجيال من ناحية ثقافية واجتماعية الخ ... ينتقل الى الأجيال القادمة عن طريق الوراثة وان التغييرات في الوسط والجسم تؤثر بدورها في الجين أو الجراثيم المورثة ، تتطوي ضمناً على الاعتراف بأن الشعوب التي تعيش في اوضاع غير مناسبة للتقدم الفكري المادي هي شعوب سُفل ، وأنها ، بإمكاناتها الوراثية ، تتأخر عن الشعوب الأخرى التي تعيش في أوضاع حضارية أكثر تقدماً . تلنقي النظرية الشيوعية هنا ، على الرغم منها ، مع النظرية العرقية ، وان كل الالتقاء من وجهات متعاكسة . ثم ان الاعتدال على هذه النظرية يبرر القول ، كما لاحظ مولر ، حائز جائزه نوبل في علم الوراثة ، بأن أبناء الطبقات الحاكمة يمثلون نماذج إنسانية متفوقة ، بسبب ما يوفره لهم وسطهم من امكانيات وميزات لا تتوفر لأبناء الطبقات الأخرى . هذا التناقض هو الذي أوحى ، على ما يظهر ، بإيقاف كل مناقشة في الموضوع تبعاً لأوامر صدرت عن قيادة الحزب . أراد الحزب من العالم ان يؤمن بأن المشادة حول الموضوع كانت مشادة علمية محضة ، ولكن الواقع يكذب هذا الادعاء . فلين انكو وزملاؤه لم يكونوا ، في الواقع ، من العلماء المعترف بهم في روسيا ، ولم يجدوا تأييداً بين علماء البيولوجيا الا بعد ان اتخذ الحزب قراره بقبول نظريتهم القائلة بوراثة الخصائص المكتسبة . كان هذا الموقف ، في الواقع ، حلقة أخرى من جهد متواصل في تدجين العلماء ، وتوجيه العلوم الطبيعية تبعاً للموقف

الايديولوجي . ما كان الأمر سهلاً بل اعتمد جميع الوسائل الممكنة ، من تهديم لمكانة العلماء ، الى طرد من الوظائف ، الى اللجوء للنفي « والموت السري » . بعد اتخاذ الموقف ذاك ، حدثت حركة تنظيف عامة لكل شيء يتعارض مع النظرية الجديدة في المجالات العلمية ، في الكتب المدرسية ، في الكليات الطبية والجامعات والمعاهد ، في المختبرات ومراكز البحث العلمي . هذا يعني توجيهاً علمياً للبيولوجيا ككل ، وما يرتبط بها من علوم أخرى كالفيزيولوجيا والانثروبولوجيا والسيكولوجيا وعلم الميكروبات .

نجد في التاريخ ايضاً الموقف ذاته . فعلم التاريخ الماركسي يجب ان يبادر الى حرب متواصلة ضد تزوير التاريخ من قبل البورجوازية ، وهي حرب شاملة لجميع فروع التاريخ ، تتوجه دائماً بقيادة الدولة السوفياتية والحزب الشيوعي .

حدث إلغاء مدرسة بوكوسكي في التاريخ مثلاً ، والرجوع الى نوع تقليدي ارادي اكثر ، بعيداً عن التجريد الماركسي ، بعد ان ألقى ستالين بياناً في الموضوع عام ١٩٣٩ ، كما حدث الشيء ذاته في إلغاء مدرسة باشوكاني في الحقوق عام ١٩٣٧ . وعندما قرر ستالين ان يكتب تاريخ الثورة الروسية من جديد ، أدى ذلك ، ليس فقط الى احراق الكتب والوثائق القديمة ، بل الى معاقبة المؤلفين والقراء ايضاً .

أما دراسة ماركس فكان يُسمح بها ضمن دوائر وهيئات دراسية في الحزب فقط ، وهي هيئات ودوائر اجبارية لجميع افراد الحزب ، وذلك لأنهم يرون أن الدراسة الفردية للماركس تولدت في الطالب موقفاً فكرياً مستقلاً يتسم بقابلية نقد الحقائق التي يركز عليها النظام . كان الحزب يخلق وسائل وأدوات تثقيف ايديولوجي حزبي لا تترك للفرد أي وقت او فرصة للتأمل او التفكير في كتابات ماركس ، أنجز ، لينين او غيرهم ، واستخلاص بعض الاستنتاجات الخاصة منها . هذا يحملنا ننظر ، بدون استغراب ، الى الدولة السوفياتية ، عندما تتخذ موقف الحذر والشك والريبة تجاه المساجين

الروس الذين كانوا في المعتقلات الالمانية ، وتحجاء الاشخاص الذين ظلوا في بيوتهم اثناء الاحتلال الالمانى ، بدلاً من اظهار التقدير لهم . كان القصد دائماً ازالة أي أثر قد يؤدي الى الانحراف ولو قليلاً عن الايديولوجية . كانت الدولة تنفي شعوباً واقواماً بكاملها ظناً منها بأنها مذنبه او انها قابلة للخيانة .

لا يقف الموقف الكلي ذاك عند ما يكتب ، بل يتجاوزه الى الكيفية التي يكتب بها . نراه يظهر صفوف علماء الفلك والطبيعة من الذين نقضوا ، تبعاً للنظرية النسبية ، فكرة المكان المطلق ؛ وينفي « الشككية » في الشعر ، وبعض أشكال الموسيقى الحديثة ، والتجريد في الفن ، والرومانطية في القصة .

منع هذا الموقف الايديولوجي الكلي ايضاً رقصات كلزوك اندرول والتويست والجاز . هذا النوع من الرقص والموسيقى قاصر في كثير من النواحي ؛ ولكنه شكل يعبر فيه الشباب عن مشاعره بطرق غير عملية . ولكن النظام الايديولوجي الانقلابي ينكره لانه يريد من شعبه ان يركز جهده ونشاطه في برامج عملية ومقاصد جماعية عامة معينة .

لا يزال هذا الموقف الكلي سائداً الى درجة كبرى ، بالرغم من التحول الذي حدث في دور خروشوف . فعندما يبرز كاتب ادبي كيومارنشوف ليكتب مقالاً يعلن فيه ان المقياس الذي يجب ان نقيس به كل انتاج ادبي هو العاطفة الصادقة التي قد ينطوي عليها الانتاج ، فإنه يثير مناقشات حامية بلغت حدّاً اعلى في اثاره الشاعر السياسية . قد يمر مقال كهذا دون اي اهتمام كبير في بلاد لا يسوده موقف كلي ، ولكن في روسيا كان له وقع القنابل ، لانه يناقض ، في الواقع ، الموقف ذاك بإشادة صدق العاطفة مكان الولاء الايديولوجي . لهذا ، أسكت الكاتب وشهر به ، وان كان بعبارات اخف من العبارات التي كانت تستعمل في عهد ستالين . اما الذين اسكتوه وشهروا به باسم الايديولوجية ، فإنهم لم ينكروا الحاجة الى صدق العاطفة ، ولكنهم وجدوا انه من غير المحتمل جعل العاطفة قياساً يبرز ضد مقاييس الولاء للقضية

الشيوعية . ترجع مقاومة الفن الحديث للأسباب ذاتها أيضاً .

أما من ناحية النزوع العالمي في هذا الامتداد الكلي ، هذا النزوع الذي يرافق كل ايديولوجية انقلابية ، ففني عن البيان القول بأن الايديولوجية الشيوعية ، منذ ولادتها في عهد ماركس ، كانت تتخذ طابعاً عالمياً وتبرز كحركة واحدة تمتد الى الدنيا كلها ، دون ان تعترف بأية حدود تقف عندها ، ومنذ تأسيس الدولية الثالثة تجسدت تلك النزعة في نظام يحكم يسود وبوجه الحركات الشيوعية في جميع انحاء العالم .

تعتبر فكرة الثورة الدائمة التي قدمها لينين وتروتسكي بعده خير تعبير عن النزوع الكلي في الايديولوجية الانقلابية ، لأنها تقترح مذهباً واحداً للعالم . إن صراع ستالين مع تروتسكي لم يكن انه لم يكن يؤمن بالثورة الدائمة . ففي كتابه « قضايا اللينينية » يعلن ، بالاعتماد على لينين ، ضرورة هذه الثورة ، ولكنه ، لأسباب تدور حول الاستراتيجية الثورية ، اراد ان يتوصل الى ذلك بوسائل غير التي ارادها تروتسكي . لم يكن الانشقاق حول أي عنصر في الماركسية النظرية او الايديولوجية الشيوعية التي يلتقي عندها الجميع ، ولكن حول الناحية العملية او الكيفية التي يجب أن تتم بها ترجمة تلك المقاصد عملياً .

من هذه الملاحظات القليلة ، نرى كيف أن الايديولوجية الانقلابية تحاول ان تسود كل شيء ، أن تضبط كل شيء ، وان تستثني كل شيء يخرج عن طبيعتها ، وذلك ، على ضوء بعض الفرضيات الاساسية التي تنشأ منها . ان القاموس الفلسفي المختصر يذكر تحت عنوان « الحقائق الخالدة » بأن المادية الديالكتيكية أظهرت خطأ النظرية الميتافيزيقية في الحقائق الخالدة ، وخلقت النظرية العلمية الوحيدة في التحقق من الحقائق العلمية ، وفي كيفية الاعتراف بها . فإن كانت الايديولوجية تسود السيكلوجيا والنيولوجيا والفلسفة والأدب والتاريخ الخ ... فلأنها تحدد الاسلوب العلمي في أي علم او نشاط ، كتطبيق واقعي للمادية الديالكتيكية . هذا يعني ان الايديولوجية

الشيوعية تنشأ نشوء حقيقة خالدة ، تسود كل شيء بشكل كلي .

*

عبرت الايديولوجية النازية ايضاً ، كإيديولوجية انقلابية ، عن هذا الطابع الكلي ، وكان تمثيلها دائماً واضحاً دقيقاً حاداً متكاملاً .

القصة هنا هي هي : امتداد شامل الى جميع نواحي الحياة ، لم يترك ظاهرة من ظواهرها من دون ضبط ، واستثناء كلي لكل ما يتعارض مع فلسفتها في الحياة ، ومحاولة حثيثة في تطهير المجتمع بشكل يجعل كل مساهمة ينسجم مع الايديولوجية ويحقق وحدته معها . فبعد سنوات قليلة فقط من استخدام منظم كلي للسلطة ، كانت بإمكان الحركة النازية ان تعلن « بأن الشخص الوحيد الذي لا يزال فرداً خاصاً في المانيا هو الرجل النائم » .

كتب روزنبرغ في مقدمة كتابه « اسطورة القرن العشرين » : « هذه هي رسالة عصرنا : خلق نموذج انساني جديد من فلسفة جديدة في الحياة » .

ولي ، قائد المنظمات العمالية ، عبّر عن الشيء ذاته عندما قال : « ان الحزب يريد روح الشعب الالمانى كله » .

وهما وصف أفراد فرق الصاعقة بأنهم « لا يشغلون فكركم بالمشاكل اليومية التي تواجههم » ، بل بالقضايا الايديولوجية التي تمتد أهميتها الى قرون عديدة ، فيدركون بأنهم يعملون لقصد كبير يحدث مرة كل ألفي عام » .

اما هتلر فقد وصف الفلسفة ، وهو يعني هنا الايديولوجية ، « بأنها متعصبة كالدين لا تعرف التسامح ، وبأنها تطلب ولاء كاملاً مطلقاً ، وبأنها تعلن عصمتها عن الخطأ وتحارب اعداءها بأية وسيلة كانت » .

هذا يختصر ويفسر القصد النازي ، الطابع الكلي في هذه الايديولوجية ، ونتائج ذلك في الحياة الالمانية . خضعت جميع مظاهر الاجتماع للايديولوجية النازية ، وكل احداث التاريخ وجدت مكاناً وتفسيراً لها في تلك الفلسفة . فالجنس الالمانى حقق تفرقه في جميع فروع المعرفة ، والحضارة الانسانية

ذاتها ترجع اليه . فليس هناك من قائد ، او فنان ، او فيلسوف ، او عالم ،
او شاعر كبير ، ولم يكن جرمانياً . صرفت النازية جهوداً طائلة كي تبرهن أن
لون اولئك كان اشقر .

خضعت جميع العلوم وجميع الفنون وجميع الاشكال الفكرية الفلسفية
للبدا ذاتة ، فأجرت عليها النازية عملية تطهيرية شاملة ، لتنظيفها من العناصر
اللاآرية . فلم يكن هناك فقط موسيقى او ادب او فلسفة او فن او تاريخ ،
يعبر عن الروح الجرمانى ، ويقتصر عليه ، بل هناك ايضاً فيزياء جرمانية
تختلف عن غيرها من فيزياء تبرز في جنس آخر . هكذا اعلنت النازية مثلاً
ان النظرية النسبية في الفيزياء هي انحراف يهودي عن الحقيقة ، وان كثيراً من
الاتجاهات الحديثة في الرياضيات والفيزياء وخصوصاً البيولوجيا يجب ان تطرح
جانبا لأنها تتنافى مع المبدأ العرقى الذي تتبع الايديولوجية منه .

لم يكن عداا النازية لليهود مناورة او تكتيكاً سياسياً اتبعه النازيون.
بشكل انتهازي ، كما حاول البعض ان يفسره . لقد كان نتيجة حتمية منطقية
للتابع الكلي في النازية والايديولوجية الانقلابية التي تنبع منها . لم تكن
الاسامية النازية جذابة للشعب الالماني في بادىء الامر ، وآبل ، الذي قام
بدراسة مستفيضة في هذا الموضوع ، استنتج بأن النازية ربحت اتباعها ليس
بسبب لاساميتها ، بل بالرغم عنها . اما فريدريك وبرزينسكي فقد اكدا بأن
هتلر آمن إيماناً صادقا بأنه « لو استطاع اليهودي ، بمساعدة مذهبه الماركسي ،
ان يسود شعوب العالم ، لكان تاجه اكيل الموت للجنس الانساني » .

لا يوجد في النازية علم واحد عام ، بل مجموعة من العلوم يحدد كل منها جذوره
في جنس او امسة معينة . فهناك فيزياء آرية ، وفيزياء سامية ، وفيزياء لاتينية
الخ ... يخسر الفن ذاته في النازية صفة الاستقلال . فالفن الآري هو الفن
الصحيح . لهذا نرى النازية تمتع موسيقى ماندلسون ، وقأمر بمحرق كتب
انشتين وهانه ومان وسيلونه الخ ... وتحارب الفن الحديث لانه فن غير آري

لا ينسجم مع الروح الجرمانى ، فتمنع القيام بأي عرض لاي نتاج فيه .
عندما وصل النازيون الى السلطة عام ١٩٣٣ ، اشعلوا حرائق عامة للكتب .
ففي برلين وحدها حرقوا ما يقدر بعشرين الف كتاب ، منها كتب لفرويد ،
وزولا ، وبروست ، وولز ، وجيد ، ولودفيج ، وهيلين كيلر ، وجاك لندن ،
وهافلوك أليس ، وآريك رمارك الخ ... اما النسخ التي لم تحرق من تلك
الكتب فقد حُفظت تحت الاقفال في بعض المكاتب الخاصة القليلة .

كانت النازية ترى ان من واجب الدولة ان تستخدم الفن والصحافة
والنشر ، كي تضع امام الامة الغذاء الذي تحتاجه والذي يخدم مصلحتها . يحدد هذا
الموقف كله تعبيراً عنه في برنامج الحزب الاصلي ، الذي طالب بمحاربة جميع
الاتجاهات الفنية والادبية ، التي من شأنها ان تولد الانحلال في الحياة القومية .

أعلن الموقف الرسمي للدولة النازية بصراحة ان « الدولة الكلية لا تعترف
بوجود الفن المستقل . وترفض « فكرة الفن لأجل الفن » . وتطالب بأن
يتخذ الفنانون موقفاً ايجابياً تجاه الدولة ، وتجاه الامة الالمانية ، وتجاه التراث
الالمانى » .

اما في نطاق التعليم والتربية ، فان النازية ألغت كل استقلال محلي ،
وأخضعت جميع المدارس والمعاهد والجامعات الى الحكومة المركزية . ان
تعيين ، ترقيع ، طرد المدرسين واساتذة الجامعات كانت اموراً ترتبط بوزارة
المعارف في برلين . الغاية من تلك السيادة التامة هي طبعاً تحقيق مقاصد
واهداف الايديولوجية . كان الموقف الرسمي للدولة يملن « ان الواجب الاول
لجميع المدارس هو تربية النشء الجديد على خدمة الامة والدولة في روح
الاشتراكية القومية » . كانت الايديولوجية تعلن « بأن الفرد ككل يجب ان
ينمو بشكل يخلق النموذج الذي يريده الزعيم كضمانة لمستقبل عمله » ، او
« ان التعليم يجب ان يكون اليوم تعليماً سياسياً كي يتمكن من حفظ حياة
المجموع ، وبالتالي حياة الفرد » . لهذا ، فإن الدراسة ككل يجب ان تحقق

هدف التعليم غير المشروط بالتعاون مع القصد السياسي .

كي تحقق هذا الهدف، كانت الايديولوجية النازية، ممثلة في الدولة، تستثني من قطاع التعليم والدراسة كل ما يعارضها ولا ينسجم مع فرضياتها ومبادئها؛ فاستثنت من هذا القطاع، وطردت منه، الآلاف من الطلاب والمدرسين اليهود، والآلاف من الذين عُرف عنهم انهم يمتون بأية صلة لمواقف ايديولوجية مغايرة، كالاشتراكية الديمقراطية والشيوعية والليبرالية . أما الذين بقوا في مراكزهم، فإنهم كانوا يُحذرون ويُنبهون دائماً بأن الحرية الجامعية أو الدراسية قد انتهت، وأنهم يجب أن يتبنوا الفلسفة النازية ويشروا بها . فالحرية الأكاديمية في الجامعات هي سخافة مطلقة، والجامعة نفسها هي عضو في « كل »، نجد كينونتها، ككل عضو آخر، في « الكل » وبحق من « الكل » . إن « الكل »، ممثلاً في الدولة، يجب ان يمنع أي عضو من الانفصال عن المجموع أو الابتعاد عن خدمة الوحدة العرقية وفلسفة الحياة الجديدة .

اما المواد العلمية والدراسية فقد تبلورت كلها في إطار الايديولوجية الجديدة، فسُخرت كلها للتعبير عنها وأسقط منها كل ما يتعارض معها . فقد فُرض على جميع المدارس والجامعات مثلاً ان تؤكد، بشكل خاص، « علم الوراثة والأجناس »، من ناحية نازية طبعاً، وفُرض عليها بعض الكتب الخاصة مثل « كفاحي »، وأسطورة القرن العشرين، واندروبولوجية الامة الالمانية .

أصدرت النازية اكثر من قانون يعلن حرفياً بأن « من واجب الدولة ان تحارب جميع المؤثرات المضرة وأن تشجع جميع المؤثرات الصحيحة » . فجميع القوى الخلاقة في جميع القطاعات والمستويات يجب ان تتجمع تحت قيادة الرايخ كي تُستخدم في بلورة وبناء إرادة واحدة .

هذا المضمون الكلي، فرض على الدولة النازية سياسة عرقية تابعة بانسجام، بدون أي اعتبار لمخاطرها السياسية وكوارثها الاقتصادية . تذكر

آرنت في هذا الشأن ، بأنه ، ابتداء من عام ١٩٤٠ ، قسام النازيون بحركة نقل واسعة للسكان في شرقي أوروبا ، بسدون أي اهتمام للخسارة في الرجال أو للتناجز العسكرية الاقتصادية السيئة في سياسة من هذا النوع . أما المعتقلات فإن عدم فائدتها الاقتصادية تثير الدهشة أكثر من قسوتها ، ففي إبان الحرب ، وبالرغم من النقص في مواد البناء وغيرها ، كان النازيون ينقلون ملايين الناس من مكان إلى آخر . كل ذلك كان بسبب الموقف الايديولوجي الكلي .

من أشد الأدلة على هذا الطابع الكلي ، كان تطبيق النازيين لقانون العقوبات في غربي أوروبا الذي كان يأمر بمراقبة كل عمل أو قول ضد الرايخ الثالث ، بعقوبة الإعدام ، بقطع النظر عن المكان أو التاريخ الذي يحدث فيه القول أو العمل . هذا يعني أن القانون كان ينظر إلى العالم وكأنه قطاع خاص .

يدل الطابع الكلي على ذاته ، بصورة واضحة ، في موقف النازية أمام العالم . فالنازية التي تنبع من مبدأ عرقي يفصل بين أجناس وأمم العالم ، لم تنظر إلى ذاتها بشكل محدود ، ينحصر في سيادة تمارسها في بعض الأراضي أو البلدان الجديدة ، بل رأت أن رسالتها هي تحويل العالم كله إلى فلسفتها في الحياة .

كان أحد أناشيد الشبيبة الألمانية يتضمن العبارة التالية : « ألمانيا لنا اليوم » وغداً سيكون العالم كله لنا » . إن عبارات سيادة الأرض والعالم وأعداد الشبيبة الألمانية لهذه السيادة ، هي عبارات كانت ترددها الحركة النازية باستمرار .

أرادت النازية ، كما جاء في عبارات قادتها ، أن تقرر معركتها الانقلابية « مصير العالم لألف عام » . لم يكن قصد النازية ألمانيا أو أوروبا ، بل أرادت حسب تحديد هتلر « أن تضع العالم في خدمة ثقافة متفوقة » . لقد كان يردد دائماً أن قصده ليس مصلحة ألمانيا فقط ، بل « مصلحة الحضارة الإنسانية ذاتها » .

هذا العنصر الذي يربط النازية أو الفاشية بأمة أو جنس من دون الأمم والأجناس الأخرى ، عثر امتدادهما وسهل امتداد الإيديولوجية الشيوعية ، لأن الشمول الذي ينشأ في دعوة قومية أو عرقية محدودة بنطوي على تناقض ذاتي . ولكننا بالرغم من ذلك ، نرى أن الفاشية ذاتها ، وهي محدودة أكثر من النازية ، تتميز بمحاذبية عالمية إذ ظهرت ، نتيجة لها ، حركات مماثلة في كثير من أنحاء أوروبا والعالم . فهي ، في الواقع ، حاولت دائماً أن تعبّر عن شمولها بالرغم من الإطار القومي الذي يحدها من حركتها . اننا نرى ، مثلاً ، في برنامج تثقيفها للفتوة الذي يقرر « أن الفاشية هي عامة شاملة بالنسبة لأفكارها وعقائدها وتحقيقاتها ، لأنها في موقف تعلن فيه لجميع الشعوب المتحضرة كلمة الحقيقة ، التي يستحيل بدونها سلام دائم في العالم . لهذا فهي تدعم وتخلق حضارة جديدة » .

ان متابعة هذا الطابع الكلي في الإيديولوجية المسيحية ، والإيديولوجية الليبرالية ، والإيديولوجية الشيوعية ، والإيديولوجية النازية ، يدلّ بوضوح على أن تلك الإيديولوجيات تلتقي في هذه « الخاصة » ، بالرغم من اختلافها الكبير ، وتباينها العميق في نظرتها الى الانسان ، والوضع الانساني ، بما يدل بوضوح أن النزوع الى الامتداد الكلي يشكل عنصراً أساسياً يوافق كل إيديولوجية انقلابية . هذا يعني أن هناك في الإيديولوجية الانقلابية منطقاً عاماً يفرض عليها هذا الامتداد او المضمون الكلي .

أسباب الامتداد الكلي في الايدولوجية الانتقالية

إن الأسباب والقوى الكامنة وراء الامتداد الكلي ترتكز أولاً في طبيعة الايدولوجية الانتقالية ذاتها ، وفي طبيعة التركيب النفسي الذي تولده في الحركة وأتباعها . هذا الامتداد ليس اذن مصطنعاً ، بل ينبثق من صلب الايدولوجية بشكل عفوي . فإن تشابهت المسيحية والليبرالية والشويعسية والنازية ، وغيرها من الايدولوجيات الانتقالية ، لا يعني ذلك أن الأمر يرجع الى تقليد بعضها البعض . قد يكون التقليد موجوداً ، وقد يكون منظمًا ، ولكن لا يعني أبداً أن هذا التشابه أو المصادقة ترجع الى هذا العنصر ، لأن السبب الأساسي هو نشوؤها في اوضاع متماثلة تقودها الى اتخاذ اشكال ومواقف مماثلة .

ان أم أسباب هذا الامتداد الكلي في الايدولوجية الانتقالية يشتق منها . أما الاسباب الاخرى فتتفرع بطريقة غير مباشرة من الايدولوجية ،

أي أنها تظهر بذيل الاسباب الاولى او بالاعتقاد عليها . الاسباب الاولى هي :
(الأول) : ان الايديولوجية الانقلابية هي ، كما بينا سابقاً ، فلسفة حياة
شاملة ، ولهذا تعجز عن معايشة أية فلسفة أخرى ، تخرج عن نطاقها العام ،
لأنها ، بحكم طبيعتها الشاملة المطلقة ، تستثني كل ما من شأنه ان يناقضها
وينعزها ويستقل عنها او لا يبالى بها ، من حركات وهيئات ونظم وأفكار
ووقائع .

خاصة الايديولوجية الانقلابية كفلسفة جديدة في الحياة تأبى عليها
المساومة مع الوجود التقليدي . تحيل الاحزاب السياسية المحضة الى التسوية ،
والى الاعتراف بالأخصام ، ولكن الايديولوجية الانقلابية ترفض ذلك لأنها
متمسبة لفلسفتها ، يستحيل عليها ان تعبر عن ذاتها بحزب ، الى جانب
الاحزاب الأخرى .

هذا الطابع الكلي الذي يشتق من الايديولوجية كمطلق لا يكشف عن
خاصة اساسية في الايديولوجية فقط ، بل عن خاصية عامة في الوضع او العقل
الانساني . كان ويليام بلاك يعني ذلك ولا شك عندما كتب : « المزيد ! ..
المزيد ! .. انها حرقه نفس خاطئة . فأي شيء أقل من الكل لا يكفي
الانسان » . انه الشوق للامحدود ، الشوق الذي لا يقف للراحة الا عند تجربة
كل شيء واستنزاف كل إمكانياته . فهو ليس شوق الايديولوجية الانقلابية
فقط ، بل شوق الصوفي الى الاتحاد مع الكون ، وحب دون خوان ، وعطش
فوست الى المعرفة .

تحل الايديولوجية الانقلابية ، كمطلق ، محل الله في نفوس أتباعها . فكل
فرد يضع شخصه وجميع امكانياته تحت سيادتها ، وكل فرد يدخل كيانها كجزء
لا يتجزأ من الكل . هذا الكل الايديولوجي يُعطى صفة الالهية ، يُدعى
بالكل الالهي ، ويتميز بجميع الصفات التي يتميز بها الكل . فهو معصوم ،
وهو وحدة لا تتجزأ ، وهو حرّ كل الحرية . ولهذا ، يكون ضد طبيعة

هذا الككل الايديولوجي السياسي - وقد رأينا ذلك في مفهوم الارادة العامة في الانقلاب الفرنسي - ان يفرض على ذاته قانوناً لا يستطيع أن يلغيه إن أراد .

« الله كل شيء والانسان لا شيء » . هذه القاعدة التي تنشأ عليها الايديولوجية المسيحية كنظام كلي ، تنطبق على كل ايديولوجية أخرى ؛ ففي الايديولوجية الشيوعية نستطيع القول بأن المادية الديالكتيكية هي كل شيء والانسان لا شيء . وفي النازية نستطيع القول بأن الجنس هو كل شيء والانسان لا شيء ، وفي الليبرالية نستطيع أن نقول بأن الحقوق الطبيعية هي كل شيء والفرد لا شيء .

تترسّخ الايديولوجية الانقلابية في إيمان افتراضي او بديهي ببعض الفرضيات يؤدي ، بامتداده الكلي ، الى نقض بديهي لأية وسيلة تحاول ان تحلله أو تنقضه .

ان الايديولوجية الانقلابية تدعو ، كمنطلق جديد ، الى مفهوم اخلاقي شامل في الانسان ؛ وفي مفهومها هذا ، تجد نفسها مضطرة لأن تمتد الى الواقع ككل ، والى مظاهر السلوك الانساني التي تسود ذاك الواقع ، فلا تقبل بانفصال أي جزء أو قسم منه ووضعه خارج سلطتها أو امتدادها . الجوهر الأساسي الذي يميزها لا يكون اذن في المظاهر الخارجية ، بل يبرز دائماً في المعنى الباطني الذاتي ، أو في بعض العناصر والفرضيات التي يتكوّن منها . هذا المعنى هو عنصر ثابت لا يتغير في الايديولوجية ، وبسببه نرى الايديولوجية ذاتها مضطرة الى الكفاح في سبيل الابتعاد عن كل شيء يُثير الشك في الجوهر ، وتجنب كل ما من شأنه ان يُثير التردد حوله . ان التردد بإعلانات الايديولوجية مطلقاً غير محدود ، يعني ان الحركة التي تتبع منها تشكلها ، هي غير واثقة من صحتها ، فتزج بذلك انقلابيتها نفسها وتعجز عن كسب الولاء لها .

ينبع السبب الاساسي الاول الذي يترسخ فيه امتداد الايديولوجية الكلي، وكفاحها في سبيل وحدة شاملة وإرادة اجتماعية واحدة، من المهانة الدينية التي يولدها معناها كمنطلق. ترى الاديان الوحدانية ان رسالتها تبرز في تحويل الانسانية كلها اليها وهذا وحده يضمن الخلاص في العالم الثاني. هكذا أيضاً، نرى ان جميع الايديولوجيات الانقلابية الحديثة تؤمن بصحة رسالتها الزمانية الشاملة، فتعتبر ان كل من يخرج عليها او لا يقبل بها يرتكب خطيئة كبرى وذنباً لا يغتفر ضد عظمة وضرورة الرسالة الجديدة، فتجب ازالته لأن ليس له مكان في العالم الذي تحاول الايديولوجية الانقلابية بناءه.

(الثاني) : تؤمن الايديولوجية الانقلابية بأن هناك تدبيراً أو قانوناً عاماً تتوجه به، وان كل شيء في المجتمع يجب ان يكون في خدمة القانون يساعد في تحقيقه، فكان من الطبيعي، ان ترفض وتنقض التعمد والتباين في الاشياء. ان جوهر الامتداد الكلي هو افتراض حقيقة واحدة، أو بالأحرى الانبثاق من حقيقة واحدة يفترض فيها تفسير كل شيء. ولهذا كان من التسلسل المنطقي ان يكون هناك حزب واحد، وقانون واحد، وسلوك واحد. ان القبول بظهور أحزاب أخرى او منافع وهيئات وتكتلات الخ... لا تعترف بها الايديولوجية او لا تأتي في ذيلها، هو اعتراف بوجود حقائق أخرى تفرض برامج وهيئات مختلفة. هذا يعني شكاً في الحقيقة الواحدة التي تنبثق منها، وتهدباً وتذكراً لها، أي إلحاداً ومروقاً. لا تتنازل الايديولوجية الانقلابية عن أي حق، لأن التنازل يعني أنها خسرت معناها الكلي ولم تعد تحتكر جميع اوجه الحياة، مما يجعلها تعبر عن ذاتها ليس فقط بإزالة أخصام الانقلاب الحقيقيين، بل بإزالة من قد يمكن ان يساهم في رفض او محاربة الانقلاب في المستقبل. كانت سان جوست أول من عبّر، في الانقلابات الحديثة، عن هذا الموقف الكلي الانقلابي، عندما أكد بأن « لا حاجة هناك الى انتقاء وانتخاب الوسائل التي يمكن استخدامها ضد اعداء الحركة، تجب ليس فقط معاقبة الخونة، ولكن اللامبالين ايضاً، وجميع الذين لا يقدمون

يد العون للجمهورية . على المواطن ان يدعم الجمهورية بشكل كلي ، ومن يقاومها جزئياً كان خائناً » .

يدل خصام الايديولوجيات الانقلابية فيما بينها بوضوح أن السبب يعود الى نزوع كل منها الى الامتداد دون أية حدود ، والى ارادة كل منها بأن تمتحن معناها بامتحان حدودها ذاتها .

القصد الأول الذي يشغل الايديولوجية الانقلابية هو تحقيق قانونها العام في بناء المجتمع الجديد . تحشد ، في سبيل ذلك ، كل القوى ، وتوفر جميع الجهود ، وتعمل تلقائياً على نشر ما يساعد في بناء هذا المجتمع . انها لا تشعر أن هناك أي تبرير أو سبب للسماح بأي شيء لا يخدم الهدف الأعلى ، كما ترى ان تحقيقها يستحيل ، إن هي سمحت بظهور سلوك فردي مستقل . فالمشاعر الفردية تحول النشاط الفردي ، عن تحقيق المقاصد الجماعية العامة ، وهي دليل ضعف وبرهان على عجز ارادي في الفرد وفي كفاءته على سيادة نفسه . يقبل الفرد المسؤول الارادة الجماعية التي تعبّر عنها الايديولوجية طائعاً مختاراً . انه الفرد الذي يعترف بضرورة القانون العام الذي تلتحم به وتدور حوله فرضيات الايديولوجية . هنا ، في هذه الفرضية ، فرضية القانون العام ، تكن القوة الدافعة وراء امتداد الايديولوجية الانقلابية الكلي . القانون ذاك قانون يعمل على كل شيء ولا يتجاوز شيء ، وهو شامل ينطبق على كل شيء ويفسر كل شيء ، مما يجعل من المستحيل على الايديولوجية استثناء قطاعات او مستويات خاصة من تأثيره وعمله . هكذا ، تفرض فكرة هذا القانون ، بمنطقة الديالكتيكي الخاص ، الامتداد الكلي . فإن كانت الايديولوجيات الانقلابية لا تسمح بنشوء أخلاقية فردية ، فالسبب يعود الى القانون الكلي الذي تنبثق منه .

من هنا نستدل بأن الفرق الذي يبرزه بعض المفكرين كفروم بين ما يسمونه بالاديان الزمانية الاستبدادية ، والاديان الزمانية الانسانية ، الأولى

تستبد بالانسان و تفرض عليه سلوكاً معيناً ، والأخرى تحترم عقل الانسان وارادته وتعمل على انماؤها ، هو فرق لفظي خاطيء ، لا صحة له في الواقع ، وينطوي على تناقض كبير . فكلمة دين تعني ، في تعريف فروم نفسه ، اطاراً عاماً كلياً يرجع اليه الانسان ويوليه طاعته و اخلاصه . تفرض الأديان كأديان على الفرد دائماً سلوكاً معيناً عليه أن يتبعه ويعمل بموجبه ، وهي كلها أديان تفرض عليه أن يلتنازل عن ارادته الفردية وعن حريته في سبيلها . لا يبرز الاختلاف بينها ، في هذه الناحية ، في تركيبها أو في طبيعتها ، فهي كلها تشارك في طبيعة واحدة ، ولكنه اختلاف في أطوار امتدادها . تختلف علاقتها بحرية وفكر الفرد وتتحدد باختلاف تلك الأطوار .

يمكن هذا الموقف الذي يُحمل فكرة الأطوار المختلفة ، وما تجبره وتحمله من تحولات وتغيرات في النظام أو المذهب الواحد ، وراء كثير من المناقشات والمباحثات الفكرية ، وتحد قدرتنا بقدر كبير على ادراك التاريخ والكشف عن حركة الاجتماع . ليس هناك في التاريخ من قيم أو مبادئ أو اخلاق تفرج عن الأوضاع التاريخية ، وكل قيم ومبادئ و اخلاق تتحول وتتلور ، مع تحول وتبلور تلك الأوضاع . ان التاريخ لا يعرف شيئاً اسمه الفضيلة أو الشر ، الفردية أو الاستبدادية . ولهذا ، لا يمكن الحكم على اية ايديولوجية بنظرة اخلاقية او فكرية مجردة .

كان مالبينواسكي يعبر عن رأي سائد ، عندما فسر بأن احد الفروق الاساسية بين الديمقراطية والنظام الكلي ، هو في أن الاخير يتبنى مجموعة من القيم الاساسية أساساً للدولة ، ويعمل على نشرها وتثبيتها عن طريق تثقيف المجتمع بها ، بينما تبرز الاولى في تعدد الهيئات والمصالح والقيم ، ويتعرض فيها الفرد لاختلاف المؤثرات والقوى التي يختار بينها . هذا صحيح ، ولكن في طور معين من أطوار الديمقراطية في أثناء حركة تحققها ، اي بعد ان تركز دعائها وتُصبح تقليداً في المجتمع وفي نفوس الناس . أما في بدايتها ، في دور ولادتها وظهورها ، أي عند نشوئها كحركة ثورية ضد النظام الاقطاعي الاكليركي ، فانها لم تكن

تعدداً من الجماعات والهيئات والقيم يختار الفرد بينها . ان انقلابية الايديولوجية تعني إرادة امتداد تشابه الارادة الانسانية التي لا تعرف أية حدود لنموها ؛ انها ارادة تحقق ذاتها في امتحان دائم ضد العقبات التي تنشأ بينها وبين نزوعها الى اللانهائي ، الى المطلق ، الى اللامحدود .

ان من يملك فكرة قانون عام مطلق يسود التاريخ والمجتمع يملك صورة تعكس له الحياة ، وتجعلها ملك يديه . فليس أمامه مفاجآت أو أشياء مجهولة ، لأن جميع القضايا وجدت حلاً لها ، وجميع الاسرار وجدت مفتاحها ، وجميع القرارات أصبحت معروفة ؛ لهذا لا يعرف الانقلابي التردد أمام الحياة . « ان من يعرف يسوع يعرف كل شيء » . كان الانقلابي المسيحي في هذا القول يتكلم لغة كل انقلابي في التاريخ . الايديولوجية الانقلابية التي يعتمد عليها هي الطريق الذي يؤدي الى حل جميع مشاكل التاريخ ، لانها تعتمد القانون الذي يسود هذا التاريخ . فهو الطريق الذي يمكن ، عبره ، ان يُحْزَأَ العالم ويُركَّب من جديد .

ان التاريخ الرسمي للحزب الشيوعي يقول بأن قوة النظرية الماركسية اللينينية تبرز في كونها تجعل الحزب قادراً على ايجاد الاتجاه الصحيح في كل وضع ، وعلى ادراك الارتباط الداخلي في الاحداث الجارية ، وعلى الإنباء بمجراها والملاحظة ، ليس فقط كيف تتجه في الحاضر ، بل كيف وفي اي اتجاه ينتظر ان تتجه في المستقبل .

ان فكرة هذا القانون العام تنتظم عناصر الحياة كلها ؛ هذا يعني ان تحقق الايديولوجية الانقلابية يصبح ممكناً في اشادة نظام كلي فقط . كان هذا التنظيم الايديولوجي الكلي يتقدم على كل شيء ، على كل ضرورة اخرى . ان اية علامة استفهام وريبة تثار حوله تسمى كمن يشك بوجود العالم .

ركز فلاسفة القرن الثامن عشر اهتمامهم الاساسي على فكرة نظام عقلائي يسود المجتمع والتاريخ ، ولم يعطوا كبير اهتمام للمشكلة الاقتصادية الإجتماعية .

رأى الانقلاب الفرنسي الذي انبثق من هذه الفلسفة ، والذي كان يتغذى منها ويرجع اليها أولاً ان يتجه الى هذه المشكلة ، واليعقوبيون أنفسهم ، في بادئ الامر ، لم يروا هناك اي تناقض بين فكرة نظام او قانون طبيعي عقلاني عام وبين اقتصاد حر . ولكن المضمون الكلي الذي تنطوي عليه هذه الفكرة ما لبث ان اكد ذاته ، فنرى سان جوست يعلن ، بصدد المشكلة الاجتماعية ، ان هؤلاء الذين يصنعون الثورات بشكل نصفي ، يحفرون قبورهم بأيديهم ؛ ثم اكد ان السياسة والاخلاق لا يكفيان وحدهما لتأمين نظام عقلائي ، وان تثبيت الفضيلة الجمهورية يجب ان يسير جنباً الى جنب مع تحويل اجتماعي اقتصادي ، لان هذه الامور مترابطة متأسكة لا يمكن معالجتها بشكل منفصل .

هذه الخاصة او ما يمكن تسميته بالاستقطاب المتافيزيقي ، الذي يفصل بين قانون الايديولوجية العام وبين كل شيء يعارضه ، ينفر من اي بحث موضوعي . فما ان الايديولوجية جعلت قصدها العام جزءاً من طبيعة الأشياء والأحداث العامة ، تجدها نفسها مضطرة ، في الدفاع عن هذا القصد ، لأن تدافع عنه بشكل عام شامل . عبّر لينين عن هذه الخاصة عندما وصف الفلسفة الماركسية بأنها تجري من أنبوب فولاذي واحد ، فلا يمكن سحب فرضية اساسية او جزء ، منها تضاعف ، منها دون الانحراف عن الحقيقة الموضوعية والوقوع في ذراعي الأكاذوبة البورجوازية الرجعية .

كتب دركهايم ، في وصفه لأشكال الحياة الدينية الاولى ، يقول : « بما أن الدين 'جعل حقيقة تمتد الى الواقع ككل ، فان العالم المادي والعالم الأخلاقي ، وهما القوة التي تحرك الأجسام كتلك التي تحرك العقول ، اتخذوا شكلاً دينياً » . ينطبق هذا على كل ايديولوجية انقلابية . فما ان التفسير المعين الذي تقدمه ، يمتد الى كل شيء ، فان كل شيء في امتدادها يجب ان يتخذ صورة هذا التفسير . ان تحديد كياركجار دلايمان بأنه حماسة تؤثر في كل ناحية من الحياة اليومية وتمتد الى وجود الفرد في حقيقته الاساسية ككل ، ينطبق على كل ايديولوجية انقلابية والولاء الذي تولّده . ان القانون العام الذي تنشأ فيه

يعني أولاً مبدأ يحدد القصد الذي ينطوي عليه ولأجله أي نشاط أو عمل ،
ويعين ما يجب وما لا يجب عمله ، ويضع القواعد التي يجب اتباعها في ذلك .

(الثالث) : ان الايديولوجية الانقلابية تعني ، كما رأينا ، مذهباً يكتفي
بذاته ، زال الشر والبؤس من دنياه . هذه الخاصة تنطوي على موقف كلي .
ان الاعتقاد بان مذهباً من هذا النوع مكتفٍ بذاته ، هو ، ليس فقط ممكناً
بل محتمل لا مفر منه ، يشكل ، في الواقع ، دعوة الى اشادة نظام كلي يعبر
عنه او يزعم التعبير عنه وعن كماله ، فيفرض على المواطنين اعترافاً به ،
وخضوعاً له ، ويلغي كل معارضة ، لان المعارضة في وضع كهذا تسمي رذيلة
وفساداً .

تبني كل ايديولوجية انقلابية أول ما تبني فعالية شاملة لا تقاس بعمقها ،
وبسموها أو بصحة المبادئ التي تجسدها ، بل بالدقة التي تفصل بها الفرد عن
ذاته أو عن العالم كما هو . هذا يعني ، بكلمة اخرى ، مقدرة الايديولوجية على
تقديم تفسير عام ، وعلى تنظيم التفسير في نظام كلي .

تجد الايديولوجية الانقلابية ذاتها مضطرة لأن تنكر ، نتيجة هذه الطبيعة
المقفلة التي تميزها ، فكرة الصعيد الفردي أو الخاص في الحياة ، وتعيجز عن
ترك اي مكان للحرية ، مهما كان الأمر ثانوياً ودون اي طابع سياسي . فهي
تجد ذاتها مدفوعة بشكل ذاتي الى إخضاع كل نوع من انواع النشاط الى منطقها ،
ليس لأن هناك حاجة الى ذلك ، بل لأنه من الضروري ، من ناحية عقائدية
وسيكولوجية ، ان يواجه الفرد الايديولوجية الانقلابية في كل حركة أو خطوة
يقوم بها ، فيكون على اتصال بها دائماً ، دون انقطاع ، حتى في أوقات
لهو وتسلية .

تفرض هاته الطبيعة المقفلة على الايديولوجية ان تغزو الحياة الخاصة غزواً
تاماً وتقتلع جذورها ، كي تتمكن من خلق الانسان الجديد ، ترى انه
من الضروري حماية جميع الافراد ضد كل المؤثرات والقوى المتنافرة ،

الغربية ، والمضادة . ان كل فكر او عمل يأتيه الفرد بهم هذه الايديولوجية التي تؤكد بأن الانشغال بالحياة الفردية يشكل تجاوزاً بغضاً للأخلاقية الانقلابية ، وان قمص الفرد في الشخصية الجديدة التي تبشر بها ، وبذه الأفكار الخاصة يشكل المثال الاعلى للأخلاقية التي تدعو إليها . فعندما يخرج الفرد ، ولو قليلاً ، عن منطقها او مقاييسها ، تسرع في اكتشاف طرق ووسائل في تحطيم فرديته المستقلة ، مبررة عملها بأنها تحاول فقط مساعدته في خلق فرديته ، تبعاً للقيم العامة ، وبذلك يسترجع كرامته واحترامه لذاته .

يصبح الولاء التام للايديولوجية ممكناً وفعالاً ، عندما يتحرر المجتمع من كل ما يحول الانتباه والنظر عنها . وجدت ارنست ان اعظم تحقيق قام به هتلر في عمله الحزبي الثوري ، كان استثناء اية مناقشة في مبادئ الحزب الاساسية ورفض كل جدال فيها ، أي ، بكلمة اخرى ، التأكيد عليها كسيستم مغلق .

لم يكنف كثيرون من المفكرين المسيحيين المعاصرين بالاعتراف بالمسيحية كسيستم عام مكثف بذاته ، يفرض موقفاً كلياً في الحياة ، بل اضافوا ، بحق ، بأنها تستحيل دون تنظيم مسيحي عام للمجتمع . تكلم البوت مثلاً باسم هذا الاتجاه ، عندما أنكر النظرة الليبرالية الدينية القائلة بأن الدين قضية فردية ، وبأن ليس هناك أي سبب يحول دون تكيف المسيحي مع أي مجتمع يقبله ويعامله بالحسنى ، فيؤكد بأن المسيحي لا يمكنه ان يقبل بشيء اقل من تنظيم مسيحي للمجتمع ، وان المجتمع المسيحي هو مجتمع يسوده سلوك ديني اجتماعي واحد . ثم يردف فيقول بأنه لا يريد ان يوجه اي نداء الى اولئك الذين لا يبالون بقضية الوحدة الدينية فيعتبرونها مسألة لاغية ، او الذين يقولون بأن تعدد وجهات النظر اللاهوتية هو امر جيد ، لان الكنيسة لا تسمح لنا بأن نكون مسيحيين في بعض العلاقات الاجتماعية ، وغير مسيحيين في علاقات اخرى ؛ انها تريد كل فرد في المجتمع ، وكل فرد ككل . اننا ، بالإضافة الى مسؤوليتنا عن انفسنا ، مسؤولون عن جميع الارواح الاخرى التي تتجه

مثلنا الى وضع مقبل في الجنة او جهنم .

لا شك ان الموت لا يريد ان ينتهي هذا المفهوم في العنف ؛ او في ارغام الناس على اعتناق المسيحية والانضواء تحت لواء الكنيسة . بيد ان هذا لا يلغي ابدأ المفهوم العقائدي الفلسفي الذي اعطاه ، او بالاحرى كشف عنه ، في المسيحية ، وهو مفهوم كلي يلتقي مع اي مفهوم كلي آخر .

كان فولتير يقول بأن كل ، بروتستانتي يعتبر نفسه بابا عندما يجد التوراة في يده ، ولكتنا نرى ان البروتستانتية في تحقيقها التاريخي لم تدع ابدأ الامر في يد الفرد كما بشرت نظرياً . فكل طائفة بروتستانتية عبرت عن مذهب خاص مقفل وكانت تعرف دائماً كيف تمسكت الفرد الذي يتجاسر على الخروج والانحراف .

ان الموقف الكلي في ايدولوجية كالبروتستانتية او الليبرالية مثلاً قد يكون ، في الواقع ، اكثر حدة وعنفاً منه في اية ايدولوجية اخرى تنكر الحريات والحقوق الفردية في فلسفتها ذاتها . فإيدولوجية تؤكد على الضمير الفردي تأكيداً مطلقاً او على حرية الفرد وحقوقه ، فتعلن ان ليس لها من هدف يتجاوز هذه الاهداف ، قد تولد موقفاً اكثر كلفة من غيره ، لانها تمنح كل شيء مقدماً ، وعندما يحاول الناس العمل بوحى المنحة تلك تضطر الى مضاعفة العنف والارغام ، لان نفوس الناس لم تكن مهيأة للضغط عند اعلان الايدولوجية والتبشير بها .

يذكر ديوي أن أهم ظاهرة دينية في العالم القديم ، من مصر الى بابلون ، الى العبرانيين ، الى اليونان والرومان ، لم تكن ظهور طبقة معينة من الاكبروس تعبر عن النشاط الديني ، ولكن سيادة الدين وتحديد ككل ظاهرة من ظواهر الحياة . فالفرد كان يرلد جزءاً لا يتجزأ من مجتمع ديني ، يتميز بأهله خاصة وبدين خاص يعبر عن الالهة تلك ويحدد جميع عادات المجتمع ، جميع نظمته العائلية والاقتصادية والسياسية . اما التغيير الذي حدث في الأوضاع التي

كانت في الماضي شاملة واصبحت نادرة ، فهو أكبر تغيير حدث للدين .
إنه ، بكلمة مختصرة ، تحرر الدولة والنظم السياسية الاجتماعية الاقتصادية من
الدين ، استقلالها عنه تبعاً لمنطق خاص ، ثم إخضاعها الدين ذاته وسيادته .
ان نقطة الجاذبية الاجتماعية تغيرت فأصبحت الهيئات والمقاصد والتنظيمات
السياسية ، العلمية ، التربوية ، الانسانية ، الاقتصادية الخ... تمارس الأثر الاول
والكبير في فكر وحياد الفرد . المهم في هذا التغيير ليس انفصال النظم عن
الكنيسة وسلطتها ، بل في بروز مصالح وقم لا صلة لها بالكنيسة أو الدين ، أو
هي ضد الكنيسة والدين ، تسود الآن مقاصد ومشاعر المؤمنين انفسهم .

أغفل ديوي في هذا الموقف الأديان الجديدة ، الأديان الزمانية التي ألغت
هذا التعدد الاجتماعي ، فأرست ، من جديد ، جميع المظاهر والنظم الاجتماعية
والروحية على قاعدة ايدولوجية شاملة كلية . لقد كتب ذلك في كتاب ظهر
قبل ظهور الشيوعية والنازية والفاشية ، ولكن تجارب الثورات الليبرالية
الديمقراطية كانت موجودة يمكنه الاعتماد عليها في تصحيح مفهومه .

كانت حجة فلاسفة القرن الثامن عشر في مفاضلتهم بين الوحدانية والوثنية ،
وفي تفضيل الثانية على الاولى ، ميل الوحدانية الى اتخاذ موقف مطلق مقفل ،
واضطهاد من يخرج عنها اضطهاداً قاسياً . لا شك ان هذا الوصف صحيح ،
ولكنه ينطبق على الوثنية ايضاً ، على صعيد آخر ، اذ كانت صفة الاعتدال
تميز موقفها الديني فقط مع المجتمعات الاخرى ، لأن من مبادئ الوثنية الاولى
القول بألله مستقلة في المجتمعات المتخلفة ، تقتصر عليها ولا تتجاوزها .
ولكن في موقفها القبيلي ، في حدودها الخاصة ، فإن المجتمعات الوثنية كانت
تتصف هي الاخرى بهذا النوع من المواقف المغفلة ، ومن الاضطهاد للانحرافات
الفردية .

وجد جاسبرز ان زعم الكنيسة بأنها حقيقة مطلقة شاملة يشكل
« فضيحة » ، لأنها تمثل ديناً واحداً فقط بين اديان اخرى . لا شك ان

جاسبرز كان على حق تام من ناحية فكرية فلسفية صرفة . ولكن المقائد الكبرى التي تستطيع اجراء تحول عميق في الانسان هي تلك التي تزعم انها الحقيقة الشاملة . فهذا العنصر الكلي هو الذي يولد فيها الحماسة الكافية لاجراء التحويل .

ادرك كيار كجارد هذه الحقيقة اكثر من جاسبرز، عندما هاجم اللاهوت البروتستانتي بعنف وضراوة فأكد باستمرار بأن المسيحية يجب ان تكون صحيحة بشكل مطلق ، او مزيفة بشكل مطلق ، وان ليس هناك من موقف وسط . كانت القرون الوسطى دنيا هذا النوع من المسيحية . فأى خروج على التقليد كان يعاقب بالموت ؛ وامتلاك تورا بلغة محلية مثلاً كانت امراً يعاقب عليه بالاعدام . وكذلك كان العقاب ذاته ينزل بمن يلبس ثياباً لا تقرها السلطات الدينية .

الخصام بين الدومينيك والبسوعيين مثلاً ، حول السباح ببعض الطقوس بين الصينيين الذين اعتنقوا حديثاً المسيحية ، وهي قضية شهيرة هزت العالم الكاثوليكي كله عام ١٧٠٠ ، كان يدور حول قول صيني مأثور : « اعبد السماء » ، ان كان يسمح به او يعتبر تجديفاً وشكلاً وثنياً فاسداً . صدرت في الموضوع مجلدات اثر مجلدات تحاول كل منها ان تدافع عن وجهة نظرها الخاصة .

جعل ماريتان وغيره ، من انهيار المطلق الديني والحقائق الخالدة التي انطوى عليها ، السبب الذي يكمن وراء المخطاط السلطة وجميع المشاكل الاخلاقية الانسانية التي يعانيها الانسان الحديث . حوت الفلسفة الاجتماعية التي برزت وراء الانقلابات الحديثة نسبية فلسفية ، ادت الى اظهار شكل جديد للمطلق . ان رفض المسيحية ، او الدين ، او الله وعالمه الآخر لا يعني ابداً ان الانسان خسر الايمان بأية حقيقة مطلقة ، كما ان الميل او الشوق لهذه الحقيقة لا يعني ان الانسان يجب ان يؤمن بنوع معين من المطلق . فالتناس يستطيعون دائماً ان يعبروا عن هذه الحاجة بالاعتراف بنظام مستقل يسود الاشياء واحداث

التاريخ ، ولا يتأثر بمواقف الناس ومشاعرهم . فعندما يتبنى الانسان فكرة او مذهباً كتفسير لوضعه الانساني فإنه لا يعمل بتأثير مناحيه المنطقية الفكرية فقط ، بل يتجاوب معه شعورياً . فهناك ، كما يبدو ، بعض الاوضاع والميول والحاجات السيكلوجية يولدها الولاء للمذهب ، فتجعل الفرد يؤمن بأن ما يحاوله او يصنعه هو جزء من نظام خالد . فهو يريد ان يشعر ان الاعمال التي يشارك فيها لن تذهب هدرآ ، وان التاريخ ليس عرضاً لقضايا خاسرة .

ادركت جميع الحركات الانقلابية هذا المفهوم ، وما قالته آرنست في ان اعظم تحقيق حققه هتلر كان استثناء كل مناقشة في ايدولوجية الحزب الاساسية ، لا يصدق على هتلر فقط ، بل على جميع مؤسسي الانقلابات . اما سان سيمون وكونت فألفيا في الصورة التي ابرزها عن المجتمع الجديد ، مبدأ الحرية ، لانه يولد في رأها الفوضى ، وارادا اشادة سلطة اخلاقية جديدة ، كهنوتاً جديداً يلعب دور الكهنوت الكاثوليكي ، ويتألف من العلماء ، ويمارس سلطته بشكل يستثني حرية النقاش وحرية الضمير ، لأن فكرة الحرية تتعارض مع مبادئ مجتمع يخضع للمعرفة ، اذ لا مجال هناك للمناقشة في معرفة علمية . ثم ان المجتمع الجديد ينشأ من معتقد جديد ، ويفرض الخضوع له ، لأنه لا يمكن مناقشة الاسس الاولى التي يبنى المجتمع عليها .

عبرت الحركة السان سيمونية عن ذلك بصراحة ، خير تعبير ، في بيان اصدرته في اول آب عام ١٨٣٠ ، وقالت فيه : « اننا إن كنا نطالب بحرية جميع العبادات الآن ، فذلك كي تتمكن عبادة واحدة من الارتقاع فوق اطلال ودمار ماضي الانسانية الديني ؛ وبحرية الصحافة ، فلأنها الشرط الاساسي لإعداد توجيه شرعي للفكر ؛ وبحرية التعليم ، فلكي يستطيع مذهبنا من الانتشار بسهولة ، فيصبح في احد الايام المذهب الوحيد الذي يحبه ، ويعرفه ، ويمارسه الجميع ؛ ويندمر الاحتكارات ، فلكي تتمكن من بناء تنظيم واحد نهائي للمجتمع الحضاري الصناعي » .

عبر لويس فايو ، وهو مفكر كاثوليكي ، عن الشيء ذاته عندما قال :
« انني اطالب بمبدأ حرية القول ، لأنه مبدأكم ، ولكنني عندما استولي على
الدولة امنعه عنكم ، لأن ذلك مبدئي » .

(الرابع) : تشطر كل ايدولوجية انقلابية ، كما تبين لنا سابقاً ، العالم
والناس الى شطرين . انها تشطر أولاً التاريخ الى قسمين : القسم الذي
يبدأ بها ، والقسم الذي تقدم عليها ؛ وهي ، ثانياً ، تشطر الناس
الى شطرين : الشطر الذي يساندها والشطر الذي يناوئها . وهي تعتمد كل
وسيلة ممكنة في تثقيف الناس او المؤمنين بها ، بضرورة التحرر التام من الماضي
وإلغائه ، وبأن هناك في الكون قسمين من الناس فقط ، اتباعها والآخرين .
ان جميع الفروق والاختلافات المادية والطبقية والثقافية الخ ... بين الآخرين
هي بدون قيمة أو وزن ، عندما تقاس بالفرق الذي يفصل بينهم وبين اتباع
الايدولوجية . تقود هذه الحاسة الى موقف كلي .

هذه الثنائية الاخلاقية الواضحة التي نراها في الانقلابات ، التي تقسم الناس الى
اصحاب خير واصحاب شر ، الى من حق لهم الخلاص ومن 'حكم عليهم بالعذاب ،
ترجع ، في الواقع ، الى ثنائية ميتافيزيقية تتقدمها في الايدولوجية ، وهي
تلك التي تقسم الناس الى الذين ينتمون الى الحقيقة ام لا ، والذين يحدون انفسهم
ضمن مملكة الحق او خارجها ، في مدينة الناس او مدينة الله .

ان ما قاله تارتوليان من انه ليس هناك من شيء مشترك بين اثينا والقدس ،
يصدق على كل ايدولوجية انقلابية ، في « المدينة » التي تريد انشاءها وفي
« المدينة » التي تريد ازلتها .

فعمداً ينشد الشيوعي : « ان الحزب الشيوعي سيصبح الجنس الانساني » ،
فانه يعني ليس فقط ما يقول ، بل يعبر في ذلك عن منطق كل ايدولوجية
انقلابية . اعطى لينين مرة التعليمات التالية : « اننا نسأل الفرد ، ما هو
موقفك من قضية الثورة ؟ .. هل انت معها او ضدها ؟ .. فلن كان ضدها

قتلناه رأساً ، وإن كان معها رحبنا به بين صفوفنا للعمل معنا » .

كتب ستالين في قضايا اللينينية ، معبراً بذلك عن موقف الايديولوجية الشيوعية العام ، بأنه من غير المعقول ان يستمر الاتحاد السوفياتي ، جنباً الى جنب ، مع الدول الاستعمارية ، فأحدها يجب ان يسود الآخر نهائياً .

كان الانكليز في القرن الثامن عشر يقولون : بما ان الملك هو رئيس الكنيسة الانجليكية ، وبما أن كل كاثوليكي صحيح يدين بطاعته الاولى الى البابا ، فليس من كاثوليكي صحيح يستطيع ان يكون انكليزياً صحيحاً .

كان روبسبير يطالب دائماً بإرادة عامة واحدة ، ارادة تكون اما جمهورية وإما ملكية . لم يستطع دعاة الانقلاب الفرنسي أن يفهموا مونتكيو في تحديده للفضيلة بأنها تخضع لضوابط وحدود ، فاعتبروا هذا التحديد نتيجة قلب لا يعرف المشاعر الكبيرة . كانت الفضيلة غير محدودة ، تنكر الحدود دائماً في نظر الدعاة الانقلابيين .

عبر برنارد شو عن هذه الخاصة ، عندما جعل أحد النبلاء في مسرحية « القديسة جان » يعلن لكاهن : « ان الناس لا يستطيعون ان يخدموا سيدين في الوقت ذاته . فإن تغلب حب الوطن على انفسهم فإنه يعني نهاية سلطة الإقطاعيين والكنيسة ، أي نهايتك ونهايتي » .

ان الايديولوجية الانقلابية تنكر ذاتها وتخسرها وبالتالي تخسر كل موقف كلي اذا ما سمحت بوجود معتقد آخر يعايشها . هذا الطابع الكلي يشكل ، على الرغم مما يحمله من مأس و آلام ، محرضاً كبيراً على العمل البطولي . فالانسان لا يستطيع ان يتابع ، بولاء وإخلاص وتضحية ، مقاصده المعنوية إن عجز عن اعتبارها مقاصد ذات قيمة شاملة . قد يرى اريكسون في هذا الميل الكلي خاصة سيكولوجية ، وقد يرى نيبور فيه غريزة دينية ، ولكنه دون شك ميل يعبر عن ذاته في كل موقف عقائدي انقلابي ، دينياً غيبياً كان او زمانياً . يُريد الانقلابي ان يعمم قيمه ويجعلها شاملة . انها فريضة يدفعها

الضرورة الاخلاقية الباطنية في الايديولوجية الانقلابية . وحركته ليست حركة اخرى فقط ، بل هي الحركة المحتوم عليها بقوى التاريخ ان تنهي كل وضع يدعو الى حركة اخرى .

فبين ايديولوجية تقليدية استنزفت حيويتها ، وبين ايديولوجية انقلابية جديدة تنزع الى تحقيق ذاتها ، تبرز خاصة كل انقلاب كبير ، وكل «انقلاب» لا يتشأ ضمن هذا الاستقطاب الايديولوجي لا يكون انقلاباً أساسياً ، بل حركة هامشية جزئية او إصلاحية . رأت فرنسا التي أصبحت في قبضة الايديولوجية الجديدة انها لا تزال تواجه الايديولوجية التقليدية في السجن ، ولهذا وجدت نفسها تسير عفويا الى تحرير السجن ذاته منها . والايديولوجية الشيوعية ، في صراعها لتحقيق ذاتها ، كان عليها ان تسرع الى قتل الرمز الاول ، لأن إزالته كانت ضرورية في تأكيد نصرها السياسي ذاته؛ لذلك ، لم يكن غريباً أن نرى سان جوست ، في مجرى اتهامه العام للويس السادس عشر ، يقول فيه : « لويس ، الاجنبي الغريب بيننا » . كان اعدام لويس السادس عشر او نيقولا الثاني نتيجة حتمية للنزوع الكلي في الايديولوجية ؛ لم يكن اعدام الواحد أو الآخر للانتقام أو العقاب أو التشفي ، بل لازالة الملجأ الأخير والرمز الأساسي للإيديولوجية التقليدية .

تجعل هذه الخاصة الايديولوجية تسرع دائما الى تدمير كل ما يذكرها بالتقليد المعائدي السابق من هياكل ، وتماثيل ، وقصور ، وأسماء ، وشوارع ، وحدائق ، وكتب الخ ... فالمسيحيون الأولون هدموا هذه المظاهر التي تذكر بالوثنية الرومانية وبألهتها ، والبروتستانت هدموا الكنائس ، ودمروا وشوهوا تماثيل مريم والقديسين ، وأزالوا كل ما رأوا انه يذكر بالوثنية . يتردد الشيء ذاته في الايديولوجيات الزمانية الحديثة .

تأبى الايديولوجية الانقلابية ، في اتجاهها الكلي ، معايشة اية ارادة فردية مستقلة . فإن كانت النازية قد قتلت روم وأتباعه ، وكانت ترسل الى

المعتقلات نازيين من كبار الحركة ، فليس لانهم كانوا يمارضون النازية أو يقاومونها فقط ، بل لانهم تجاسروا على التعبير عن ارادة فردية مستقلة ، في نظام تأبى طبيعته ذاتها اعطاء أي مكان لهذا النوع من الارادة . كانت محاکمات موسكو الشهيرة نتيجة الاتجاه ذاته ، فضحاياها كانوا ماركسيين ، حاولوا أن يمارسوا حرية النقد والسلوك .

من هنا ، يمكن الاستنتاج بأن المائل ، وليس الاختلاف ، بين الايديولوجيات المختلفة هو الذي جعلها تتناقض وتتخاصم . فالعداء بين المسيحية والشيوعية ، أو بين الشيوعية والنازية ، يرجع الى الشبه المائل بينها ، في ان كلا منها تحاول الامتداد اللامحدود الذي يأبى معاشة ما ينقضه او يثير الشك فيه .

فكل ايديولوجية انقلابية ، ان هي نشأت في فكرة مجتمع غودجي مثالي ينتشر منه الايمان الجديد عن طريق التقليد والاقناع ، او في فكرة اصلاحية تتابع سلسلة من الاصلاحات لا تنقطع ، أو في ثورة عنيفة تلغي الواقع السائد الغاء تاماً ، تتجه دائماً الى العالم كله ، وتأبى معاشة ما يفارضاها ، وتعمل على امتداد مجتمعهما الجديد الى الانسانية جمعاء .

(الخامس) : تتميز الايديولوجية الانقلابية ، كما اتضح مقدماً ، بنزوع عميق الى الوحدة ، يقود بدوره الى الامتداد الكلي . ان كل تقييم لتجارب الحياة يعني تأكيد بعض القيم والاشياء واستثناء البعض الآخر . فشوق الانسان للوحدة العامة في الاشياء هو من أهم ما يميز الوضع الانساني ، والايديولوجية الانقلابية تحاول ان تحقق الوحدة تلك فيما تحاوله من حل للمتناقضات الذاتية والخارجية . لذلك ، كانت منطق الايديولوجية يفرض في النظم والمظاهر الخارجية أن تعبر عنها ، فتجد الحركة الانقلابية نفسها مدفوعة دفعاً عفويًا الى بلورة النظم والمظاهر في هذا المنطق ، عن طريق امتداد كلي عام .

كان الامتداد الكلي يلغي جميع الهياكل والنظم والتكتلات والتشكيلات الوسطى او المستقلة التي تفصل بين الفرد وبين الدولة الانقلابية التي تنفذ

الايديولوجية . فدعاة الانقلاب الفرنسي مثلاً تجاهلوا تماماً الوحدات الوسطى ، لأن القوانين التي يصدرها المواطنون في مجموعهم او وحدتهم العامة ستكون كاملة الى درجة تتحقق فيها ، كما اعلن كوندورسه ، وحدة مصالح كل فرد مع مصلحة الكل . هذا قاد الجمعية الى الاعلان بأن « الغاء كل تكتل جزئي ينشأ بين المواطنين هو شرط اساسي ضروري للدستور . فالجمعية تلغي لذلك جميع النظم والهيئات التي تضر بالحرية والمساواة في الحقوق ، فلن يكون هناك بعد الآن اية هيئات اقتصادية او مهنية او فنية او تجارية . ان القانون لن يعترف ايضاً بالرهينة » .

بشر روسو ، نبي الثورة ، بإرادة عامة تستثني كل تجمع خاص ، وفرض إلغاء جميع التكتلات الخاصة ، كي يتم التعبير عن الارادة العامة دون تأخير . يجد هذا الديالكتيك الانقلابي الكلي ، الذي يرافق جميع الانقلابات الكبرى ، صورة واضحة عنه في روسو ، وهي اول صورة حديثة يعلن فيها عن ذاته . فانتصار الشعب الحقيقي ، او قيادة الشعب الذين يعبرون عن الارادة العامة ، يلغي البرلمانات وجميع النظم والقوانين المتبعة ، وبذلك يصبح الشعب الذي تقع مقاليد السلطة المباشرة في يده ، الشارع الجديد الذي يراقب المجتمع ككل ، بدون أن يخضع للنفاع والاهواء الجزئية أو الشخصية ، ويعمل على بناء الامة الجديدة تبعاً لقوانين يستوحىها من حكمته العليا . يُزيل الشعب ، في سبيل هذا القصد ، المؤثرات والأفراد الذين يخرجون على ارادته ، او الذين لا يعبرون عن الارادة العامة ، التي تعلن عن ذاتها في العقد الاجتماعي الجديد الذي اشادته الثورة ؛ يبدأ عندئذ تثقيف الامة كما تريد الارادة العامة .

يمثل ذلك بشكل واضح في موقف روبسيير من قضية الملك . فقد كان يعلن دائماً ان صوت الشعب هو صوت الله وصوت العقل وصوت الارادة العامة ، وما لبث ان أكد بأن الجماهير وحدها تكون الامة . لهذا قاوم بضراوة ونجاح استفتاء الشعب في مصير لويس السادس عشر ، فطلب اولاً ضمانات

«استثناء المواطنين الاشرار والمعتدين والنبلاء والباطلين .

تغلبت ارادته فحصل على الضمانات التي ارادها ، فكانت النتيجة استثناء الاكثرية من الاقتراع . ففي باريس ، نرى اقلية ضئيلة تسجل اصواتها ، وفي بعض الدوائر كان عدد المقترعين يبلغ واحداً من عشرين فقط . أما في فرنسا كلها ، فقد اقترح العشر فقط . أما سان جوست فانتنا نجد وراء موقفه اعتقاداً بوجود وحدة اصيلة شاملة في المجتمع . ان واجب الثورة ليس فرض ارادتها أو سلوكها الخاص ، بل إزالة المثرات التي تحول دون ظهور تلك الوحدة ، وهو هدف نشأت الثورة لأجله . انها وحدة تأخذ وجهها الاصيل ، وتكشف حية واضحة ، عندما تكون جميع عناصر الوجود الاجتماعي قد اتخذت مواقعها الصحيحة . هكذا زالت كل المستويات والتشكيلات التي تتوسط بين الفرد أو الشعب والسلطة ، فأصبح الشعب مصدر كل القوانين ، والمترجم الوحيد للدستور ، والمراقب على المحاكم والقضاء .

لا نحتاج ، بعد ذلك ، بأن نجد سان جوست وروبسبيير يتطلعان الى إسبارة كيمال للحرية . أكد بيونوراتي ، وهو من اهم اصوات الدور اليعقوبي ، ومن اهم دعاة المفهوم الديمقراطي في النصف الاول من القرن التاسع عشر ، من جهته ، بأن فرنسا خسرت الديمقراطية والحرية ، بسبب تعدد الآراء والنظريات ، وتناقض المنافع والمصالح ، وان سلطة قوية لا تقاوم ، تحركها ارادة واحدة عميقة الجذور ، وتلغي جميع التكتلات الخاصة ، هي ضرورية لتوطيد المساواة في مجتمع منحل .

تنظر الليبرالية ، ولا شك ، الى السياسة كقضية تجريبية ، وتعتبر المذاهب السياسية محاولات براجماتية ، وتعترف أيضاً بمستويات مختلفة من السلوك الفردي والجموعي تبرز كلها خارج قطاع السياسة . ولكن ، إن هي فرقّت بين هذه المستويات ، وبينها وبين السياسة ، فليس لأنها لا تنطوي على موقف كلي تجاه المظاهر الاجتماعية الثقافية ، بل على العكس ، فبسبب الموقف الكلي

ذاته الذي تكامل فيها بشكل بارز . انها ، كأية ايدولوجية انقلابية أخرى
تلتشأ في افتراض حقيقة واحدة في السياسة ؛ حقيقة سلبية ، ولكنها مطلقة ،
لأنها تعتبر أن هناك نوعاً سياسياً واحداً فقط ، يمكن للعدالة أو الحرية أو
الخير أو الفضيلة أن تتحقق فيه . فهي ، كأية انقلابية أخرى ، تفترض نظاماً
محتوماً كاملاً منسجماً في الأشياء والتاريخ ، يحدد الإنسان نفسه مدفوعاً إليه
بشكل تلقائي وبدون مقاومة . تفصل الليبرالية بين السياسة وبين النواحي
الاجتماعية الأخرى ، ولكنها بدلاً من السياسة ، جعلت من الاقتصاد الصعيد
الأساسي للوجود . فبدلاً من توسيع السياسة وسّعت الاقتصاد حتى
شمل الوجود الانساني ككل ، فكل فكر أو عمل انساني يتميز بمعنى اجتماعي
ما ، ويقع بسبب ذلك في دائرة الاقتصاد . ان أفكارها السياسية قد تكون
مجموعة من المبادئ البراجماتية ، تنطبق على جزء من السلوك الانساني ، ولكنها
تشكل جزءاً في اطار كلّ اجتماعي محتوم في حركته وقوانينه العامة . وهي
لا تحتاج إلى أن تكون أكثر من مبادئ برجائية ، لأنها وُفقت الى الإطار
الايدولوجي العام الذي يخدمها . وهي جزء من فلسفة منسجمة شاملة تمتد إلى
كل شيء ، وكما في غيرها من الفلسفات الأخرى ، تطبق هذه الفلسفة على النظام
الاجتماعي . أما القصد النهائي منها فيتحقق كما يتحقق في الانقلابات الأخرى ،
أي عندما تسود الفلسفة مناحي الحياة جميعها سيادة تامة . ولكن الليبرالية
لا تحتاج الى تلك السيادة عن طريق إرغام سياسي ، لان حركة المجتمع التطورية
ذاتها ستفقد الى تحقيقها . ولكن من ناحية أخرى ، فرضت الليبرالية ذاتها
عن طريق الإرغام السياسي ولجات ، بسببه ، الى العنف .

تسمى الليبرالية ، كغيرها من الايدولوجيات الانقلابية ، إلى إنشاء مجتمع
منسجم مترابط ، هذا يعني أن أفراد هذا المجتمع يجب أن يعيشوا على صعيد
واحد من الوجود . ولهذا نجد ، في الواقع ، أنه على الرغم من تأكيدها على
مستويات متعددة ، فالفواصل بين تلك المستويات كالمستوى الزماني أو
القيمي ، الاقتصادي أو الفني ، المادي أو الأخلاقي الخ ... تزول ويبرز بدلاً

منها صعيد واحد للوجود . فالمقياس الوحيد في قياس قيمة الأشياء ومكانتها أصبح واحداً ، وهو المنفعة الاجتماعية الواحدة ، سعادة الأكثرية ، الإرادة العامة . أعطت الليبرالية تلك المجرّدات شكل الحياة ، فكانت تتكلم عنها وكأنها شيء محسوس منظور .

لهذا ، فالتفريق الذي يعلنه بعض المفكرين بين ديمقراطية ليبرالية ، وديمقراطية كلية ، أو أوتوقراطية ، لا يجد مبرراً له في التركيب الابدولوجي المحض ، أو الواقع التاريخي الذي يمثلها ؛ فكلاهما كلي أثناء الطور الديناميكي في تحققه ؛ قد يختلفان بشكل ما في مفهوم الحرية ، ولكن في الدور الديناميكي الثوري تصبح الحرية إرغامية مقترنة بالعنف ، تؤمن بأن تحققها يتركز على الوصول الى قصد كلي . يبرز الدليل على صحة قولنا في التاريخ الحديث ، حيث نرى ان كل ديمقراطية ، ليبرالية كانت أو أوتوقراطية ، اقترنت بامتداد كلي ونشأت فيه .

كان مبدأ تعدد المنافع والآراء ، الذي يعتبر اليوم خاصة اساسية في الديمقراطية ، كما تقدم في مكان سابق من هذا الكتاب ، غريباً عن ذهن آباء الديمقراطية ، وبعيداً عن تشكيل عنصر أساسي فيها . ففهومهم الاساسي يفترض الوحدة والاجماع ، اما التأكيد على مبدأ التعدد ، فقد جاء فيما بعد ، إثر التجربة اليقينية .

فعندما تتطور الليبرالية الى نظام كلي ، يلغي الحريات وينقض التنظيمات والتشكيلات الخاصة ، ويركز السلطة ، ويمتد امتداداً كلياً ، فليس لأنها تكون قد تناست فلسفتها المجردة وما تنطوي عليه من فردية ، بل على العكس ، لأنها تتخذ موقفاً رزيناً وكاملاً تجاه قيم هاته الفلسفة وما تنطوي عليه من فردية . لقد جعلت من الفرد الحقيقة الأولى التي ترجع اليها ، وأرادت ليس فقط تحريره من القيود ، بل هدم جميع النظم والعادات المتبعة ، وصنعها من جديد ، سعياً وراء قصد واحد ، هو تأمين الحريات والحقوق للفرد ،

وتحريره من اي اعتماد على قوى خارجية عنه . لقد كانت تقصد الفرد المجرد، في ذاته ، ولكن ، كي تصل اليه في ذاته ، كان من الضروري الغاء جميع الفروق والنظم الخاصة واشكال التباين السائدة ، وهذا بدوره قاده الى فكرة مجتمع ينشأ في وحدة عامة تساوي بين الجميع وتمبر عن ارادة واحدة عامة . هكذا قام الامتداد الكلي الذي ميزها والذي كان من طبيعته ان يلغي الحريات والحقوق والتكتلات المستقلة ، لأن هكذا فكرة تقود الى هكذا نتيجة حتماً وضرورة بقوة دياكتيكها الخاص . ولكن الامتداد الكلي لا يعني ، في نظر المنادين به ، الغاء حرية الفرد وحقوقه ، لأنه امتداد يقوده الى ذاته وعن طريقه يطبع ذاته الحقيقية . فكرة الانسان المجرد ، أي فكرة الانسان المستقل عن الجماعات التاريخية التي ينتمي اليها ، تصبح عادة قاعدة قوية للامتداد الكلي .

لذلك نرى مثلاً أن الحركات التي تدعو الى محبة أخوية بين الناس تنتهي ، كالحركات التي تنقض هذه المحبة ، في التبشير بالحقد والبغض حتى ضد الأم والأب والأخ والصديق . أدركت الكونفوشية هذا الخطر في التجريد العقائدي العام ، فنقضت تعاليم ماتزو الذي دعا إلى محبة إنسانية عامة أقامت العائلة مكانها .

انتهت فردية كياركجارد أيضاً كفردية البروتستانتية في اطلاق لا يقل حدةً وشدة . فهناك حقيقة واحدة فقط ، السعادة الأبدية في يسوع ، وهناك قرار واحد صالح ، وهو أن يحيا الفرد حياة مسيحية . إن باسكال أيضاً انتهى في الجانسينيسم ، أي بنظام كلي تحسده عليه الكنيسة الكاثوليكية نفسها ، على الرغم من أن قصد الحركة كان الرجوع الى نقاء المسيحية .

رأى الاقتصاديون الليبراليون مثلاً أن المبادئ التي جاؤا بها تنطبق على جميع الأزمنة والأمكنة . دهش ماركس من هذا الموقف وانتقده بشدة ، ولكنه لم يكن أقل طموحاً ، فانتهى ، هو الآخر ، الى مبادئ عامة تشمل جميع الأزمنة والأمكنة .

تسود الايديولوجية الانقلابية الواقع ، حتى وإن هربت وخرجت منه .
يذكر فابر ان التقشف المسيحي الذي هرب أولاً من العالَم الى العزلة ، ساد
العالم الذي رفضه من الاديرة وبالكثينة . ولكن في البروتستانتية فانه رجع
الى سوق الحياة بعد ان اغلق ابواب الأديرة ورائه .

ان اديان الشرق الاقصى لم تهرب فقط من واقعية وحقيقة العالم الخارجي
المادي ، بل رفضته ومالت الى الانسحاب بذاتها الى دنيا التأمل ، تاركة هذا
العالم الحسي ورائه . ولكن بالرغم من هذا الموقف النظري ، نجد ان هذه
الأديان سادت الواقع سيادة تامة ، وتغلغلَت اليه في جميع مناحيه ، ولم تترك
فيه شيئاً دون ان تجعله صوتاً لها .

ان كل ايديولوجية انقلابية ، وان أعلنت قداسة الفرد والانسانية ، فإنها
في الواقع لا تحب الفرد أو الانسانية كواقع موضوعي ، بل كفكرة . انها تتجاوز
الفرد والانسانية كواقع ، وتمنح ولامها لفكرة مجردة تحملها وتبشر بها ، عن
الفرد والانسانية . فهي لا تحب الأفراد الأحياء ، وتذهب الى ابعد من ذلك ،
الى فكرة العدالة أو المجتمع الفاضل المجردة ، وتثور ضد وضع عوام شامل
يستبد ويظلم ، ولكنها تبرز ضده حقيقة عامة شاملة ، تتجاوز بها الوضع الذي
يستبد ويظلم . هذه الفكرة الشاملة المجردة تحول الفرد الى أداة في خدمتها ،
وتنكر عليه أية قيمة مطلقة أو حياة ذاتية .

بين الايديولوجيات الانقلابية ، نجد بعضاً منها يبشر ، بشكل واضح
صريح ، بأولوية المجموع على الفرد ؛ ونرى ان مصلحة المجموع ، كما تعتبر عنها
الحركة الانقلابية ، تبرر تضحية الفرد ، وأية تشكيلات خاصة في تحقيق
قصدها العام . نبع الامتداد الكلي في هذه الحركات مباشرة من هذا المبدأ
الاساسي ، ولهذا ، يظن الناقد الذي لا يتجاوز المظاهر أن الامتداد الكلي
يرجع الى نظرية مجردة في تحديد علاقة الفرد بالمجتمع ، وأن هذه النظرة كافية
في تفسير تلك الخاصة . ينشأ هذا المفهوم في خطأ اساسي . فالامتداد الكلي

لا يعود الى سبب من هذا النوع فقط ، بل الى تركيب تولده الحركة الانقلابية
اولاً ، عندما تعلن عن الايديولوجية التي تبرز منها كطلق ، كقانون عام يسود
التاريخ ، كنزوع للوحدة الخ ... وثانياً ، الى وضع نفسي فكري يولده
الوضع الانساني ذاته في الفرد ، وهو نزوع عام من قبل الفرد عامة الى حل
شامل نهائي يفسر له الوضع بالذات .

في قصة لانكوف ، حائز جائزة ستالين ، نقرأ ما يلي : « لفت الناس
تعذبوا عبر آلاف السنين ، لأنهم لم يفكروا بطريقة مماثلة . ولكننا ، نحن
في الاتحاد السوفياتي ، قد فهمنا الواحد الآخر . اننا نفكر بشكل واحد حول
قضايا الحياة الأساسية . اننا أقوىاء في هذه الوحدة الايديولوجية التي تشكل
مصدر تفوقنا على بقية الشعوب التي تعيش منقسمة ممزقة في التعدد الفكري
الذي يسودها » .

هذا النزوع الى الوحدة الذي يميز الايديولوجية الانقلابية يساعد في توليد
خاصة اخرى : الامتداد الكلي فيها .

(السادس) : تعني الايديولوجية الانقلابية ، بكلمة اخرى ، مفهوماً عاماً في
الحياة من زاوية معينة . هذا يعني بدوره قصورها عن ضم جميع أحداث
ومجاري وتحولات وقوى ومستويات التاريخ والحياة في منطقتها . تريد
الايديولوجية ان تدمج الواقع بها ، ولكن الواقع يتفوق بشكل هائل على كل
تفسير ، على كل منطق ، او كما يقول ارتو على كل الأساطير ، على كل ألوهية ،
على كل ما يعلو فوق الواقع ، مما يعني إرغام كل شيء يناقضها في منطقتها أي
امتداد الايديولوجية الكلي .

ان طبيعة هذا التفسير العام الذي تنشأ فيه ، يجعل الايديولوجية تقابل ،
عند ظهورها ، قوى عديدة مناقضة لها ، وتجذب نفسها عاطفة من جميع جوانبها
بمراقيل وموانع تمثّر سيرها وتحاول القضاء عليها . لهذا ، تجد الايديولوجية
أن مصيرها يعتمد على حدة الوحدة التي تستطيع ان تنشئها بين اتباعها أولاً ،

وفي الوسط الذي يحيط بها ثانية . ان فعاليتها وقابليتها على الانتصار مرهوتان ، في حالة كهذه ، بدرجة الوحدة الشعورية التي تولدها ، مما يفرض الامتداد الكلي .

تحاول الايديولوجية الانقلابية ، بفهمها العام ، ان تشمل التاريخ ككل ولكن هذا الشمول مستحيل ، لأنه يستحيل على الناس ان ينظروا الى التاريخ ككل ، لأنهم ، هم أنفسهم ، جزء من التاريخ ، فيعجزون بسبب ذلك ، عن الوقوف خارج التاريخ بترجمونه ويحكمون عليه . هذا يعني ، بكلمة اخرى ، ارغام التاريخ .

عندما نطبق نظرية من النظريات ، او موقفاً من المواقف العقائدية ، نجد امامنا طريقين فقط ، الأول تحويل النظرية بشكل يجعلها اكثر انسجاماً مع الواقع وقواه ، والثاني ، ارغام الواقع او تحويله لدرجة يتجانس بها مع النظرية . ان الايديولوجية الانقلابية تجد نفسها مضطرة ، بنطقها الخاص ، لاعتماد الطريق الثاني بسبب طبيعة الفرضيات الأخرى التي تتكوّن منها . بنقض منطقها الواقع السائد نقضاً تاماً ، والواقع يأبى ان يدخل منطقها ، فتحاول آنذاك ان ترغم الواقع على الانسجام معها .

ان أية دراسة لبرامج وأعمال الحركات الانقلابية الحديثة تكشف بوضوح عن ان تهديم المجتمع السائد او التقليدي ، ليس وسده غاية هذه الحركات ، بل عن ان التهديم هو كلي ، يُخضع كل ناحية من نواحيه الى تجديد تعينه الايديولوجية .

لهذا ، كانت الحركات الانقلابية تتخذ الموقف ذاته الذي كانت تتخذه الكنيسة في محاكمها التفتيشية . الطريقة الوحيدة في ابراز الحقيقة هي ، في نظرها ، كما كانت في نظر هذه الأخيرة ، اعلان الحقيقة مرة واحدة وأخيرة ، ومن ثم معاقبة الذين لا يقبلون بها . فان اعلن احد في روسيا مثلاً ، بأن الذرة خسرت ماديتها ، أو في المانيا النازية بأن المسيح كان يهودياً ، فانه يلقي الاضطهاد ذاته الذي كانت تذرعه الكنيسة للكافرين . هذا يفسر كون

الخصام الفكري العقائدي بين الحركات الانقلابية الكبرى ، لا يقتصر على المبادئ او النظريات العامة فقط ، بل يتعداها الى جميع الجزئيات والتفاصيل . أثار الاختلاف على بعض النقاط الثانوية الجزئية ، في الواقع ، أنواعاً واشكالاً من الخصام ، لا تقل عن تلك التي أثارها التناقض بين المبادئ الاولى . ان اول انشقاق حدث في الكنيسة الانكليزية الانفصالية في امستردام ، لم يكن حول مشكلة مذهبية ، بل حول « برمي » على كمي فسطان زوجة فرنسيس جونسون .

ان جميع الخصائص التي كشفنا عنها حتى الآن في الايدولوجية الانقلابية تعني شيئاً واحداً ، وهو ان هذه الايدولوجية ليس باستطاعتها ان تحد ذاتها في منطقة خاصة أو محدودة . فالطابع غير المشروط الذي يميزها يعني انه يمتد الى كل لحظة من حياتنا ، امتداداً كلياً غير مشروط .

لا يستطيع الفرد أن يعاني ، أن يمتنع باطنياً ، أن يدرك ، وأن يحقق ذاته في ايدولوجية معينة دون معاناة نتائجها ومنطقها في تجاربه اليومية ، لان المعاناة هي الطريقة الوحيدة في ارساء جذور الايدولوجية في أعماق نفسه ، والطريق التي تصبح فيها الايدولوجية جزءاً من وجدانه . لذلك ، تحاول الايدولوجية أن تتغلغل في التجارب اليومية وتسودها ، وطريقها الى ذلك خلق وتحديد جميع النظم والعلاقات والقيم ، بشكل يمتد عن طبيعتها ، وتنظيم عدد كبير من المنظمات والهيئات والتجمعات الجديدة ، يمتد فيها النشاط الانساني كله بجميع وجوهه ، وتلمع لجميع الافراد من جميع الاعمار والاعمال ، فيشاركون فيها بشكل فعال ، ويشعرون بأنهم يحققون بها مقاصد هي ، في الواقع ، مقاصدهم . يرتبط بناء الانسان الجديد ارتباطاً مباشراً بتحقيق صفاته وميزاته في النظم والتنظيمات ومجالات النشاط اليومية ، لان الدراسة النظرية وحدها لا تخلقه ، بل الصراع ومعاناة تجارب يومية تمتلئ . ولكن ، بما أن وضع الانسان الطبيعي يميل الى تجنب هذه الجهود والتضحيات ، وبما أن الذين يستطيعون تحملها شوطاً طويلاً أقلية ضئيلة ، فإن الحركة

الانقلابية تجد نفسها ، من هذه الناحية أيضاً ، مدفوعة الى دعم تلك الجهود ، بإزالة عنفقة للأفكار والنظم المضادة ، بالغاء أي تجمع مناوئ ، وبإنشاء تجمعات تبلور الايديولوجية وتجعلها تجربة يومية في حياة الفرد . تتحقق جميع الحركات الانقلابية ، دون ابطاء وبشكل مباشر ، بأن الايديولوجية لن تسود بشكل تلقائي ، وبأنها تحتاج الى تنظيم كلي يكن وراءها ويرافقها ، والى دعاية مستمرة وتثقيف شامل في خدمة التنظيم ذاك . ان ايديولوجيات كالليبرالية أو البروتستانتية مثلاً ، لا تستطيع مهما أكدت على الحريات أو الضمير الفردي أن تترك الناس يعتبرون عن ذاتهم كما يحلو لهم ؛ ولهذا ، نراها ، في تحقيقها ، تحاول أن تخلط الأوضاع الموضوعية الصالحة لتثقيف الناس ، كي يتمكنوا من التحول الى أفراد صالحين في المجتمع الفاضل . تخاف الحركة الانقلابية على الايديولوجية وعلى ذاتها ، وطريق معالجة هذا الخوف تبرز في بلورة أفكار ومشاعر المجتمع ؛ أما جمهرة الناس فتكون عادة سهلة الانقياد والتثقيف عندما يُزاح عنها عناء تبني أفكارها بحرية .

هذه الأسباب المتقدمة : ضرورة سيادة التجارب اليومية ، ميل الانسان الطبيعي الى تجنب الجهد الفكري ، تجنب جمهرة الناس عناء تبني الأفكار بحرية ، تفسر كيف ان الايديولوجية الانقلابية لا تؤكد ذاتها في المجتمع الثوري الجديد الذي تحاول إنشائه ، عن طريق الاقتناع والجدل ، او طريق الوقائع والبرهان الموضوعي ، بل عن طريق الدعاية ، وعن طريق التثقيف الذي يمتد الى كل شيء ، ويستخدم ميل الانسان الى التقليد وانفتاحه للإيماء ، وليس عقل الانسان وامكان النقد فيه ؛ وكى تتمكن من ذلك تحاول عزل المجتمع عن المؤثرات الخارجية والداخلية ، كي لا تدخله قوى لا تحمل طابعها . ان أقرب الأمثلة إلينا بهذا الشأن ، يبرز في التجربة الصينية الشيوعية الانقلابية ، حيث نجد كلمة تدل بوضوح على تلك الظاهرة . انها كلمة « هزي ناو » التي ترجمها هنتر بكلمة « غسل الفكر » . فهي تعني ، في الواقع ، تنظيف الفكر من جميع بقايا وآثار النظام السابق ، والعقيدة القديمة ، عن

طريق تثقيف جديد حاد يُعد الفرد ويؤله لأن يحتل مكانه في المجتمع الشيوعي الجديد .

انه برنامج تثقيف شامل تناول جميع مظاهر وجماليات المجتمع الصيني ، وامتد الى جميع السجون ومعتقلات المساجين الاميركيين ذاتها ، الى كل قرية ، والى كل شخص تقريباً في الصين ، وتشرف على تأمين سيره ما يُسمى بلجان الأمن العام ، وهي لجان مؤلفة من ثلاثة الى احد عشر عضواً ، وتؤلف في كل معمل ، أو هيئة ، أو قرية ، أو مؤسسة في البلاد .

ان ما يزيد من هذا الامتداد الكلي هو اعتماد الايديولوجية على التشريع في تحديد تركيب المجتمع الجديد . تبرز في وضع انهارت فيه القوانين والنظم التقليدية ، في وضع تحاول ان تدمر فيه قواعد وعادات الوجود التقليدي . وهذا يترك فراغاً هائلاً ، ليس من طريق الى معالجته إلا التشريع السريع .

ولكن ، بما أن قواعد السلوك والتركيب النفسي هي أمور تحتاج الى وقت طويل كي تتحول ثورياً ، فالاعتماد على التشريع الذي يرجو نتائج سريعة ، يعني إرغام الناس في مقاصد التشريع وفي التحولات التي يهدف إليها . يصبح التشريع ، في هذه الحال ، غاية بدلاً من ان يكون وسيلة ، ويزيد اعتماد الايديولوجية عليه تبعاً لتقدمها الانقلابي . ليست الايديولوجية الليبرالية الوحيدة التي تعتمد التشريع وما يلحقه من إرغام وعنف في تحقيق مقاصد الانقلاب العامة . إنها ميزة كل ايديولوجية انقلابية . ان مساوئ المجتمع تصبح نتيجة تشريع خاطيء ، وتصحيح الوضع يصبح تدريجياً مرتبطاً بتشريع او قوانين صالحة . يعني الاتجاه ذاك ان دياكتيك ايديولوجية كالايديولوجية الليبرالية ، في تحققها ، ينتهي الى نقيض الفردية التي انطلقت منها . فعلى الرغم من ان الفرد هو نقطة الانطلاق ، أو النقطة التي تتركز عليها الحقوق والحريات ، فإن الشارع يكون نقطة الفصل والحكم . فهو الذي يُنتظر منه ان يبلور الحريات والحقوق ، وهو الذي يُفترض فيه توجيه المجتمع تبعاً

لصورة معينة . ان ما يدعم الاتجاه ذاك هو أن الايديولوجية الانقلابية تؤمن عادة بأن كل مشكلة تجد حلاً ، وأن السعادة ممكنة التحقيق عن طريق التربية . قد يؤمن بعضها ، كالايديولوجية الليبرالية ، بأن طبيعة الانسان صالحة ، وأن التربية الصالحة تكشف عن طبيعة الجوهر الصالح الذي تنطوي عليه ، وقد تؤمن كالنازية بأن الطبيعة الإنسانية طبيعة غريزية شعورية تحتاج الى نوع معين من التربية تضبطها ، وقد تؤمن ، كالماركسية ، بأن الطبيعة الانسانية تحتاج ، كي تكشف عن امكاناتها الى إلغاء نظم الملكية وتحقيق الملكية العامة ، ولكنها كلها تعتمد ، في هذا الصعيد ، على التشريع وعلى التربية . ان اتجاهات من هذا النوع ، لا تؤلف بذور امتداد كلي فقط ، بل تدفع إليه ، في الواقع ، دفعاً حثيثاً .

امتداد الايديولوجية الكلي لا ينشأ بسبب أقوال المسيح وبولس ، أو نظريات روسو أو ماركس ، ولكن بسبب ما يحسه دور اجتماعي تاريخي مزق من حاجة ملحة الى فلسفة حياة جديدة . تعبر الايديولوجية عن هذه الحاجة وتجسدها ، ولهذا فهي تلجأ الى امتداد كلي يعتمد الضغط والارغام . يلزم هذا الموقف طورها الاول . فعندما تتمكن من انشاء الارادة العامة الجديدة ، يزول هذا الموقف من تلقاء ذاته ، لان الحاجة اليه تزول آنذاك . ثم ان الايديولوجية الانقلابية تجد نفسها مضطرة الى الاسراع بانشاء الارادة العامة ، لان ارادة من هذا النوع ، لا العنف ، هي التي تكون الاساس الصحيح الدائم للدولة . فالتناس يحضون ولاءهم وطاعتهم باستمرار للنظم التي يشعرون بأنها جزء من الارادة العامة فقط .

كتب جيد في « رجوع من الاتحاد السوفياني » ، « إن أرغم العقل على الطاعة ، فانه ، على الأقل ، يشعر بأنه غير حر ، ولكن ان 'وجه مقدماً فأصبح يطيع بدون أوامر فانه يخسر حق وعي عبوديته » . قصد كل ايديولوجية هو في أن تحقق وضعاً من هذا النوع ، أي أن تسود سلوك الفرد ومشاعره دون أي ارغام . فمن أفلاطون في جمهوريته الى النازية ،

كان القصد دائماً بناء مجتمع جديد موحد ، يعمل بانسجام ووحدة بدون أي ضغط خارجي . كتب دي توكفيل في إحدى ملاحظاته عن الولايات المتحدة ، بأن الوطنية تمت عن طريق ممارسة حقوقها ، إلى أن اندمجت نهائياً مع مصلحة المواطنين الشخصية . تحاول الايديولوجية الانقلابية أن تحقق النتيجة ذاتها ، فتزول آنذاك الحاجة إلى الامتداد الكلي وما فيه من ضغط وارغام .

إن الهزّة التي عانتها روسيا بعد ستالين ، وانتصار خروشوف بموقفه الجديد ، علامة أساسية تدل على خروج روسيا من دور الامتداد الكلي العنيف ، ومن المرحلة الديناميكية المتكاملة ذاتها . ولكن هذا لا يعني أن الانقلاب الشيوعي أنكر مضمونه الكلي ، أو خرج على طبيعته الانقلابية ، بل على العكس ، أن هذا المضمون حقق امتداده ، ولهذا ، فلا خوف عليه من ظهور روح النقد ومن انكماش الضغط . فالتركيب السياسي العقائدي في الاتحاد السوفياتي وصل حالياً إلى درجة قوية من الثبات والاستقرار ، تكفل له المناعة والبقاء ، فلم يعد بحاجة إلى الوسائل والأدوات التي كانت تفرضها طبيعة امتداده الكلي سابقاً ، ولكنه لا يزال بحاجة إلى بعضها إلى حد ما ، ولا يمكنه الاستغناء عنها تماماً .

لا شك في أن عهد خروشوف يعني تحولاً كبيراً عن العهد الستاليني ، ولكنه ، كما وصفه دايتشر ، تحول عن الارغام وليس عن مقاصد الارغام . فالطبيعة الكلية لا تزال تؤكد ذاتها ، ولكنها لم تعد تحتاج إلى فرض ذاتها بالعنف والارغام ، كما في السابق ، لأنها الآن خلقت عناصر ونظم ومجالات التجربة اليومية الفردية على صورتها . لهذا ، كان بإمكان الدور الجديد أن يسمح بظهور درجة من تعدد الآراء وجو من النقد ، ولكنه دور يعمل ضمن فرضيات النظام الأساسية ، لا يمسا أو يخرج عنها . وبما أن هذه الفرضيات تقع مباشرة في نطاق الفلسفة والعلوم الاجتماعية السياسية ، فإن انكماش الامتداد الكلي اقتصر ، بالأخص ، على نطاق العلوم الطبيعية ، فأصبح من الممكن الكتابة عن ضرورة النقد وتعارض الأفكار كأساس للتقدم العلمي .

تجدر الملاحظة هنا بأن الكثيرين من النقدة يرون ان هذا الموقف الكلي يقود الى تقدم تكنولوجي ، ويحترض على الخلق العلمي ، ولكنه يحول دون الازدهار الفلسفي . أما سبب التناقض فيرجع الى كون التكنولوجيا والعلم لا يتعرضان مباشرة ، على الأقل ، الى معنى الانسان والى تحديد مكانه في المجتمع والدولة . اما الفلسفة والعلوم الاجتماعية السياسية السيكولوجية ، فانها لا تستطيع ان تتجنب هذه المسائل ، ولذلك تجردها الحركة الانقلابية في إطارها الايديولوجي الخاص ، ولا تعطيها اي مجال او فرصة في تجاوزه ، مما يقود الى تأخرها بعد حين ، وعلى الاخص ، بعد مرور المرحلة الديناميكية الحادة . ان تجريد الفلسفة والعلوم الاجتماعية السيكولوجية في إطار ايديولوجي معين ، يحول الحركة الانقلابية ، حسب تعبير دجيلاس ، الى حركة لافلسفية ، او ضد الفلسفة ، وضد التاريخ ، وضد السوسيولوجيا في نواحيها النظرية المجردة .

(السابع) : تحاول الايديولوجية أن ترسي قواعدها في مشاعر الفرد وأن تضبط جميع المشاعر تلك في شخصيتها ، وتمتد ان نجاعها يتأكد عندما تتحول الى قاعدة وجدانية ، تسود قطاع اللاوعي والحياة الباطنية في ذات الفرد . هذا يعني مقاومة مظاهر النقد والاستقلال الفكري ، واعتماد التعصب ، وهذا بدوره يقود الى موقف كلي .

ان ما يدعى في السيكولوجيا بالمعرفة^(١) او عملية المعرفة ، لا مكان له في الدور الانقلابي ، والحركة الانقلابية تستخدمه فقط عندما تحتاج إليه . ان الايديولوجية الانقلابية ترى ان المعرفة في ذاتها ، ولأجل المعرفة ، تؤدي الى تفكك في جهاد الفرد ، ونشاطه ، وجهوده ، ولهذا فهي تعمل على ضبطها واخضاعها لمذهبها . انها ظاهرة تجدها من افلاطون الى المسيحية التي عاقبت الانسان بطرده من الجنة بسبب شوقه الى المعرفة ، والتي أكدت في التوراة ،

سفر الجامعة ، بأن « قدراً كبيراً من المعرفة يؤدي الى حزن كبير ، وأن الذي يزيد من المعرفة يزيد من التعاسة » ، ومن المسيحية الى النازية والشيوعية اللتين أطرحتا فكرة علم موضوعي او بحث مجرد وراء الحقيقة .

ان العقل المستقل يضعف التقليد ويُصيب الروابط الشعورية العفوية بالوهن ، وبما أن وحدة المجتمع تجد قواعدها في ذلك التقليد أو هاته الروابط ، فإن الاعتماد على العقل يعني إضعاف الوحدة تلك . وبما أن الايديولوجية الانقلابية تنشأ كي تُعيد وتجدد الوحدة ، فإنها تجد ذاتها مضطرة ، بدافع ذاتي تلقائي ، الى استثناء العقل المستقل .

المجتمع الذي يعاني حرية النقاش ويرجع الى العقل المستقل وأحكامه في الحياة السياسية والعقائدية مجتمع خسر التقليد ، أو بالأحرى ، مجتمع يمر بمرحلة انتقالية تحرر فيها العقل من التقليد . فمناقشة أي موقف عقائدي او تقليدي ، على ضوء النقد الفكري والعقل المستقل ، يعني أن هذا الموقف خسر جذوره الحية في النفسية الجماعية . وبما أن الايديولوجية الانقلابية تنشأ ، في الواقع ، نتيجة انهيار التقليد والفراغ الذي يتركه ، وبما أنها تحاول بناء تقليد جديد ، يُصبح من الطبيعي أن تستثني العقل المستقل ، لأنه يتنافر مع بناء تقليد من هذا النوع .

ان التجارب التاريخية الثورية تكشف لنا أن مستقبل كل ايديولوجية انقلابية مشروط بدرجة التمصب الذي تثيره ، ونجاحها يرتبط بدرجة من الولاء المطلق الذي يجعل اتباعها يتمسكون بها كالايديولوجية الصحيحة الوحيدة . فنحن نميل دوماً الى الرجوع والاعتماد على المستوى أو الصعيد اللاواعي في كياننا ، لأننا نجد أن الوعي حمل ثقيل وععب صعب . هذا الميل يفسر ، الى حد بعيد ، جاذبية الايديولوجية الانقلابية التي تُريح الانسان من مسؤولية الوعي الفردي ، وتجعله جزءاً من وعي عام يسود ساوكة .

طريق الوعي أو الاعتقاد الفردي لا يمكن ان يكون أساساً لأي نظام

ديني أو عقائدي . هنا تكن الصعوبة الاولى التي كان على البروتستانتية ان تواجهها باستمرار . فأي « نبي » يستطيع ان يعلن بأن وجهه أكثر أصالة من الوحي الذي زعمه أسلافه أو معاصروه ، إذ ليس في البروتستانتية من نظام يمكن اعتماده للتدليل بأن دعواه خاطئة . هكذا تجزأت البروتستانتية الى طوائف عديدة ، أضعف بعضها البعض ، وجعل راسل يقرر بأن الكنيسة الكاثوليكية ستكون ، لذلك السبب ، الممثل الوحيد الفعال للمعتقد المسيحي .

من الحقائق الاولى في سيكولوجيا الادراك الحسي^(١) أن ما يراه الفرد حوله يعتمد على معتقداته ، وانه كلما ازدادت هذه المعتقدات قوة ازدادت فعاليتها كمواقف قبئية ، تتجاوز صحتها كل امتحان تجريبي . تخسر الوقائع التي يعاني العقل بواسطتها الحياة آنذاك قيمتها التربوية التثقيفية ، لأن الفرد الذي يعطي ذاته بهذا الشكل لايدولوجية انقلابية ، يعجز عن الاتصال بالواقع بصورة مباشرة او موضوعية ، بسبب التحول العميق الذي تجريه الايدولوجية فيه . فهي لا تبدو دليلاً او موجهاً عاماً لسلوكه فقط ، بل تحول مشاعره وعاداته وأفكاره وقيمه وأحاسيسه لدرجة تتغير معها شخصيته .

هذا الواقع النفسي الذي تولده الايدولوجية الانقلابية يولد بدوره صراعاً حاداً بينه وبين كل ما يناقضه في الخارج ، ولكن كلما ازدادت حدة الصراع ازدادت حدة التعصب الذي ينطوي عليه . وبما ان الايدولوجية الانقلابية تستثني كل ما يخرج عن طبيعتها ، وتنقض كل ما يناقض منطقها العام ، كان التعصب الذي يبرز منها أو حولها أكثر انواع التعصب حدة . هذا النوع من التعصب يكون ، في الواقع ، عنصراً ضرورياً في عناصر التقدم وتطویر التاريخ الى صعيد جديد .

يقول كوتسكي ، بعد ان يكشف عن العنصر التقدمي في التعصب ، إن

التعصب الذي يعنيه ليس ذلك الذي يلغي ، عن طريق العنف ، اية دعاية غير ملائمة ، بل ذلك التقض او النقد الحي النشط الفعال لكل نظرية أخرى ، والدفاع المستميت عن النظرية التي نعلنها ، لأن الجبناء والعاطلين فقط يتجردون من كل تعصب من هذا النوع ، عندما تكون قضايا الانسان في خطر . هذا جميل جداً ، ولكنه ، مع الاسف ، موقف اخلاقي محض لا ينطبق على التجارب الثورية ، لان التعصب الذي يتكلم عنه كوتسكي كان ينتهي دائماً بالعنف . يعترف هو نفسه بذلك ، عندما يقول بأن التعصب الديني الذي ميّز الكثير من الطوائف المسيحية ، كان احدى القوى التي جعلت التطور يتجه الى الامام ، طالما أن المقاصد الاجتماعية كانت تجدد نفسها مضطرة الى اتخاذ وجه ديني إن هي أرادت كسب الجماهير ، أي من عهد الامبراطورية الرومانية الى ظهور البروتستانتية . ولكن هذا التعصب المسيحي كان يتميز بأشد أنواع العنف الذي ذكره كوتسكي . فدراسته القيمة « أسس المسيحية » هي ، في الواقع ، ملأى بصور هذا العنف المسيحي .

تتحول الايديولوجية الانقلابية ، كما تبين الفصول اللاحقة ، في الحركة الانقلابية ، الى دين . فالعقلانيون الفرنسيون وروسو أصبحوا أنبياء في دي مولان ودانتون وسان جوست وروبسبير ومارا وآبرت ، وتحولت عقلانيتهم الى دين في أحداث عام ١٧٨٩ وما بعد ؛ وتحولت فلسفة هيجل وماركس أيضاً الى دين على يد لينين ولوكسمبورغ وتروتسكي وستالين . ان أية فلسفة اجتماعية تحقق ذاتها في حياة جماعية تتحول الى تجربة دينية ؛ يعجز المجتمع عن تحقيق الفلسفة كحياة دون تحويلها الى تجربة من هذا النوع ، أي الى موقف كلي أمام الحياة ، تسود مشاعر الفرد ووجدانه ، وتأبى معايشة أية نظرية أخرى . ان اعتقاداً بقداسة الحياة أو الكرامة الانسانية لا يعني ابدأ اعتدالاً وتسامحاً ، بل تجنباً واعتداءً وتعصباً ، إن كان جزءاً من مفهوم فلسفي عقائدي عام شامل في الحياة لا يزال في دوره الديناميكي الثوري . الاعتدال يعني القبول بنشوء مواقف إنسانية أخرى ، مما يعني بدوره شكاً في المطلق العقائدي الذي يأمر

بالقداسة . فيها كان هذا المفهوم معتدلاً متسامحاً منفتحاً في ذاته ، فلإن الحدة الأخلاقية التي يولدها تقود الى العكس . لا تؤدي النسبية الفلسفية أو الأخلاقية عادة الى ما يُسمى بالطريقة الليبرالية في الحياة إن كانت جزءاً من مذهب ديناميكي جديد .

فعندما تظهر الإيديولوجية بمظهر الاعتدال والتسامح ، فتفتح للآراء الأخرى ، وتقبل ان تكون موقفاً آخر بين المواقف العقائدية ، أو حركة أخرى تعترف بوجود غيرها من الحركات والأحزاب السياسية ، فإن ذلك يعني أنها خسرت حيويتها وقمايلتها وبدأت تمهار وتموت . الإيديولوجية الانقلابية تعني تلكاً تاماً لنفس الفرد ، ولذلك فهي ، عندما تخسر شموها للحياة ككل ، ولا تطلب نفس الفرد بكاملها ، تخسر في الواقع انقلابيتها ، أي تعجز عن تحويل المجتمع وضبطه في صورتها . اتضح ذلك في جميع الأحزاب الاشتراكية الأوروبية التي ترجع الى الماركسية ، فتعتمد منها ما يساعدها في إجراء اصلاح اجتماعي وسياسي فقط . ان القول بضرورة الاعتدال والتسامح ، في المواقف الإيديولوجية العقائدية ، هو قول أخلاقي تبشيري محض ، جميل وضروري في التخفيف من حدة التعصب أو ، على الأقل ، في تنبيه الأذهان عليه . ولكن تحقيق الاعتدال والتسامح لا يعتمد على إرادتنا ، بل على المراحل التي تتكون فيها هذه المواقف . فطالما هي في طور ثوري ديناميكي ، فلأنها تعجز عن الانفتاح للاعتدال أو التسامح . هذا المفهوم هو ، في الواقع ، مفهوم شائع في الفكر الحديث ، وكثيرون هم الذين اعترفوا به .

يؤكد توماس آليوت بأن خسارة الطابع الكلي ، في أية ثقافة أو مجتمع ، يعني انحلال الثقافة أو المجتمع . فالانحلال الثقافي يحدث عندما تنفصل عناصر الثقافة عن بعضها البعض ، فيميل كل منها كالدين والفلسفة والفن والعلم الخ ... الى الانفصال عن العناصر الأخرى والظهور كوحدة في ذاته .

توصل نيبور الى النتيجة ذاتها فرأى ان الاعتدال العقائدي يعني ضعف

وانكاش المعتقد الديني ؛ وُجود ، في دراسته عن الانحطاط الحضاري ، وجد ان هذا الدور يتميز بفقدان أي طابع كلي ، وانه دور تبرز فيه التجربة الفردية قاعدة لسلوك الفرد . ان فلسفة الحضارات الحديثة ، من فيكو الى سوروكين ، بينت ايضاً ان أدوار الانحطاط هي أدوار تتبعثر فيها وحدة التركيب الاجتماعي ، لهذا رأى كثيرون كتويفر بأن « البطل » - هنا نستطيع القول الإنقلابي - لا « يستطيع أبداً ان يؤمن بأخلاق نسبية أو أن يتميز بفكر نسبي » .

عندما يتضرع القديس أفرموند مثلاً الى الطبيعة بأن تخلص الانسان من الوضع الوسط الذي وضعته فيه ، وترفعه الى مقام الملائكة ، أو بأن تهبط به الى غرائز الحيوان البدائية ، فانه يعبر « في الواقع ، عن نفسية جميع الانقلابيين .

لم يكن المسيح الوحيد بقوله : « من لم يكن معنا فهو ضنا » . انه قول يعيد ذاته على لسان جميع الانقلابيين الكبار . عبر الانقلابي بارّس عن ذلك بقوله : « ليس من الممكن قيام جبهة ثالثة . فالذين ليسوا معنا هم ضنا » . فبا ان القضية الاولى للأيديولوجية هي إما ان تظفر واما أن تفشل ، فان أي موقف معتدل مبهم لا يجد له مكاناً في هذا الوضع . ان الاحزاب والحركات المتطرفة تتقدم دائماً على الاحزاب المحدودة في أهدافها ، أثناء الأدوار الثورية .

يستطيع الفرد أن يكون حيادياً او لامبالياً ، في دنيا أيديولوجية خسرت حيويتها وديناميكها ، ولكنه ، في دنيا أيديولوجية انقلابية ، لا يستطيع ان يكون حيادياً ، لأن حياده يُعتبر ، موضوعياً ، خيانة للنظام الجديد .

كتب لاسلي ستيفن ، في القرن الماضي ، بأنه عندما كان المذهب المسيحي يسود حقاً ضمائر الناس ومشاعرهم ، لم يكن أحد يتجاسر على التلغظ بكلمة

واحدة ضد عقيدة جهنم ، ولكن هذه العقيدة أصبحت الآن عرضة للنقد والرفض ، والدين ذاته حاول إزالتها أو تلطيفها ، وهذا يعني ظاهرة المحطاط في الدين . ثم يردف فيقول للكنيسة بأن « مذهبا أصبح متحلا » وأن الناس اكتشفوا بأنها لا تعرف من الحقيقة شيئا ، وأن جهنم واللجنة هما من صنع الخيال .

عندما ظهرت قضية فصل الدين عن الدولة ، اعتبرت جميع الهيئات الدينية القوية ، أن الدعوة للاعتدال الكامنة وراء هذه النظرية ليست سوى ستار للمبالاة الدينية .

كان فرانك يعتبر عن هذا المنطق عندما كتب : « هناك اعتدال ظاهر بين الكنائس ، ولكن الاسم الحقيقي لهذا الاعتدال هو لامبالاة دينية » .

ويقرر برزبنسكي هو الآخر ، من ناحية ثانية ، بأن « التعايش السلمي بين فرق دينية مختلفة ليس فقط دليل اعتدال ديني واعٍ ، بل هو أيضاً ضعف يُصيب الولاء المطلق للدين » .

ويذكر موسكا ، في دراسته الكلاسيكية ، الشيء ذاته ، أثناء كلامه عن العلاقات التي تنشأ بين مختلف المذاهب ، فيقول بأن المعايضة أو قبول التسوية بينها يحدث عندما تكون المشاعر قد خسرت حداثتها ، فلم تعد قوية .

ذكر ماك دو جل أيضاً ، في دراسته القيمة في السيكولوجيا الاجتماعية ، أن الاعتدال والحرية الفكرية يشكلان عادة مقدمة للاخلال الاجتماعي .

ويشير هنري دي مان في معرض الكلام عن جاذبية الماركسية ، وبالأخص جاذبيتها له ، أن أحد الأسباب الأولى لذلك يرجع الى عدم تسامحها ، وإلى كونها كلية كالدين .

ان ما قاله مؤرخون كـ جاردني وجيزو في الثورة البريطانية من أن « الحزب ذاته والافراد أنفسهم الذين كانوا يكافحون بصلاية ، طيلة نصف قرن ، في سبيل الحرية الدينية ، ألغوا هذه الحرية عند وصولهم الى السلطة ، ومنعوها

عن الكاثوليك، والكنيسة الابسكوبالية ، والمفكرين الاحرار ، فاضطهدوهم ، ونقوم ، وحجزوا أملاكهم ، وجردوهم من مراكمهم ، وأعدموهم » ، هذا القول ينطبق على جميع الثورات والحركات الدينية الكبرى .

يقابل جيد بين الاخلاقي المتعصب وبين المجرم ، فيرى ان الاول وليس الثاني ، هو الذي هب للشر أن ينمو ، هذا الشر الذي لم يكن ابداً أعظم مما كان عليه في جنيف كالفن أو ، في بعض الحركات المسيحية الاولى ، ثم يتابع تحليله فيتساءل : « أليس من المدهش ان يكون المسيحيون هم الذين أقاموا حضارة تبتعد أكثر من غيرها عن مبادئ وقيم المسيحية ؟ »

التحليل السابق لهذه الظاهرة يبين أن تلك النتيجة ليست مدهشة بل منطقية ، ومن المدهش حقاً ألا تحدث .

يلاحظ بوري ، في الواقع ، أنشاء كلامه عن مظاهر القسوة والفظائع والبربرية في التوراة ، بأننا نرى أيضاً في هذا الكتاب أن القديسين يزدادون قسوة وفضاعة كلما ازدادوا قداسة ومحبة لله .

أرجع راسل التعصب الذي انتشر في العالم إثر ظهور المسيحية ، فشكل احدى مظاهره الغربية ، الى المعتقد اليهودي في حقيقة الإله التي تستلني وجود أي إله آخر . ثم يقول « ان أذى المسيحية قد خف عما كان عليه في الماضي ، ولكن ذلك يرجع الى كون الايمان قد ضعف » .

كان كل دين من الاديان ، التي كانت تأتي روما من الشرق آنذاك ، يتجه الى فئة اجتماعية معينة تعبر عن مشاعرها وتركتزها . فالجنود تبتوا ميسرا^(١) والنساء تبتين إيزس الخ... لذلك ، رأى بعض المؤرخين أن نجاح المسيحية ضد هذه الاديان يرجع ، بقدر كبير ، الى انها الدين الوحيد الذي قدم ذاته كنوع من الفداء الروحي للوضع الإنساني ككل ، واتجه الى هذا الوضع

ككل ، ولكل انسان فيه .

يرى توينبي أن أحد السببين الاساسيين الاولين في انتصار المسيحية يرجع الى أن الإله المسيحي كان إلهاً حسوداً لا يحتمل رؤية أي إله آخر .

ان هذا يُذكر ببيان مشهور أصدرته جمعية العهد الثورية في ١٥ ديسمبر عام ١٧٩٢ ، وجاء فيه : « ان لم يثر الآخرون كما ثار الفرنسيون ، فإنهم سيرغمون على أن يكونوا احراراً » . ان الثوار الفرنسيين آمنوا بأنهم هداة الجنس الانساني كله ، ولهذا ، اعتبروا انفسهم حمة هذا الجنس ، وأرادوا ان يمدوا بشورتهم الى جميع الشعوب .

يذكر تولتشي ، من جهته ، الشيء ذاته ، فيكتب بأن المسيحية كانت فريدة بين الاديان بما زعمته لنفسها من صحة أو شرعية مطلقة غير مشروطة . جعلت الاديان الاخرى هذا جزءاً ضمناً فيها ، ولكن المسيحية جعلته مبدأ صريحاً في مذهبها .

انتا نجد قصة ماثلة في الماركسية ، وفي الواقع ، في كل ايدولوجية حديثة . كانت عناصر الماركسية مثلاً ، جميعها هناك ، تبشر بها حركات اشتراكية مختلفة ، ولكن الماركسية مزجت ودمجت بينها كلها ، وخلقت منها سيستاماً شاملاً ، فانتصرت على غيرها من الاشكال الاشتراكية . يتردد الشيء ذاته في اللينينية ، فلينين انتصر على الديمقراطية الاشتراكية لأسباب عديدة ، ولكن موقفه في اعتماد الماركسية ككل ، ورقضه التام لتجزئتها يبرز بينها . تعتبر الماركسية المصدر الواحد للحركة الشيوعية البولشفية والحزب الاشتراكي الديمقراطي في المانيا . ولكن الحزب الاخير لم يعتمد الماركسية بشكل انقلابي ، أي كفلسفة حياة تهدف الى تحويل كلي جذري للانسان والمجتمع ، بل كأداة في اجراء إصلاحات اقتصادية اجتماعية . لقد خسر بذلك « الطبيعة الدينية » ، وعجز عن توليد مظاهر الحماسة والولاء والتضحية في أفراده . لقد كان ، حسب تحديد بارديايف ، حزباً معتدلاً محدوداً أشبه

بمؤسسة تجارية منه بحركة ثورية او دينية .

قد يُرضي الاعتدال العقل والفكر ، ولكن يظهر انه عاجز عن تشكيل قاعدة للمواقف الايديولوجية الثورية . عمل كامو ، بصورة مستمرة ، على التبشير بموقف فكري فلسفي معتدل، متوسط بين المواقف الفلسفية المتطرفة، ولكنه ، من ناحية أخرى ، نظر الى الاعتدال العاطفي نظرة ازدراء واستنكار . بيد انه تناسى أن أي تطرف عاطفي يعني ، في الوقت ذاته ، تمصّباً لموقف معين ، لموقف يستثني ما يعارضه من مواقف اخرى .

أنت ما تقدم من تحليل ينفي ايضاً ما يقوله بعض المفكرين من أمثال راشننج ، وهوفر ، ودروكر ، من ان هناك علاقة وثيقة بين التمصّب وبين الشك في صحة الفكرة وفي امكاناتها على النجاح . يقود الشك الى الانفتاح والاعتدال . هذه القوى التي تسود الايديولوجية الانقلابية في تحولها إلى صعيد المشاعر واللاوعي ، وفي محاولتها كي تصبح قاعدة الوجدان والحياة الباطنية ، تقود الايديولوجية إلى امتداد كلي .

(الثامن) : إن منطق الوضعية الانتقالية الثورية التي تترسخ الايديولوجية فيها ، يفرض على الايديولوجية امتدادها الكلي . وترتبط انقلابية الايديولوجية ، كما بيّنا في غير هذا المكان ، بالوضع الانتقالي الانتقالي الذي تنشأ فيه . فهو الذي يغذيها ويجعلها تفرض ذاتها . إنه وضع يتلف ويتحرق شوقاً وعطشاً إلى تجاوز ذاته والتحول التام . يبرز الفرق بين الشيوعية البولشفية وبين الديمقراطية الاشتراكية الالمانية أو الأسوجية مثلاً في أن الأولى ظهرت في وضع من هذا النوع ، أسبغ عليها انقلابيتها وفرضها فرضاً ، بينما نشأت الثانية في وضع لا ينساق أو يندفع إلى التحول التام ، فكان أن عجزت عن تحقيق ذاتها في انقلابية ماثلة بالرغم من رجوعها إلى الايديولوجية ذاتها . لا تنشأ قوة الشيوعية البولشفية فيما تعلنه من قصد ، وتقدمه من صورة شاملة لبناء العالم والانسانية من جديد ، بناءً يتحد فيه الفكر والارادة ، النظرية والتجربة ،

بل في أن ما تعلنه يجد غذاء في وضعية تاريخية اجتماعية تنفجر بإمكانات التحول والتجدد الذاتي .

إن المرحلة الانتقالية الثورية المقصودة هنا ، تعني أن ضوابط السلوك الباطنية الوجدانية الماضية قد انهارت وتهرأت الى حد كبير ، فخرس الفرد وحدته التقليدية . ففي ظل المجتمع التقليدي الذي يتقدم المرحلة الانتقالية ، يتميز الفرد عادة بقوة نسبية تميز ضوابطه الباطنية ؛ ترجع هذه القوة ، الى حد كبير ، الى انكماش امكانات الاختيار أمام الفرد . تخضع الحياة آنذاك وتوجه عن طريق التقاليد التي يثق بها الفرد عفويًا عن طريق والديه وبيئته الخاصة . يكون الفرد دائماً ، في وجود تقليدي من هذا النوع ، على ثقة بما يفعل ، ويشعر بانسجام ووحدة مع أهله وجماعته وأقرانه ومجتمعه ونظمه ، مما يزيد من احترامه لذاته واستقراره النفسي . بيد أنه في المرحلة الانتقالية يتحول الى كائن ضعيف متردد ، لا يستطيع أن يلي حاجته العاطفية ، وفي طبيعتها حاجته للاحترام الذاتي ولمعنى في وجوده . لهذا ، فإن طبيعة هذه المرحلة ذاتها تدعو الى مقاومتها ، لأن ليس من مجتمع يستطيع الحياة بشكل خلاق ، على الأقل ، وهو في مرحلة من هذا النوع . تفرض معالجة الوضع ، أولاً ، اشادة ضوابط خارجية تعمل ، عن طريق التوجيه والتثقيف ، على اشادة ضوابط باطنية وجدانية تملأ الفراغ الذي تركه انحلال الضوابط التقليدية . هنا ، يبرز دور الايديولوجية الانقلابية الأولى ؛ لهذا ، نراها تتخذ اتجاهاً كلياً عنيفاً في طورها الأول الذي تحاول أن تخلق فيه تلك الضوابط . ولكن بعد أن تقفل ذلك ، وبعد أن تثبت جذورها وتخلق دنيا شعورية جديدة ، تتجرد ، كما ذكرنا سابقاً ، من اتجاهاها الكلي العنيف ، فيبدأ آنذاك ، الطور الثاني ، طور الشرعية واحترام الحريات الفردية .

ان الوضع الانتقالي يعني اتساع نطاق الخيار والحرية الى حد بعيد . فانهيار الوحدة التقليدية ونشوء قوى واتجاهات جديدة متعددة يمحلان هذا النطاق في اتساع مستمر . فالفرد يجد ذاته دائماً ، وجهاً لوجه ، مع ظروف

تفرض عليه أن يختار باستمرار ، وإن يمارس حريته ، ولكن دون مقاييس عامة موحدة توجه اختياره وحرية ، مما يقود الى الامتداد الكلي في الايديولوجية الانقلابية الذي لا يكون نتيجة ارادة مستقلة بل - في أحد وجوهه - نتيجة عجز الفرد عن ضبط وتوجيه حياته الفردية . كان اريكسن يتكلم باسم الكثيرين عندما رأى ان كلمة « كلي » ليست كلمة جانبية ، لأن هناك ميلا انسانيا الى التنظيم الكلي في أطوار متأزمة يصعب فيها نشوء شعور عام . يستعيد الفرد ذاتيته ، في المراحل التي ينهار فيها الحس بالذات ، باعتقاد ايديولوجية تمتد كليا وتستثني كل ما يعارضها . ففي تلك المراحل التي تتفكك فيها الذات التقليدية ، تفرض الأزمة على الناس إعلان « الحروب المقدسة » ، الحروب التي تستخدم أقصى ألوان العنف والنقمة والتعذيب ضد الخصام الذين يهددون القواعد الايديولوجية الجديدة .

كتب ماركس مرة بأن كل ضعف انساني يربط الفرد بالكاهن ، لأنه يُعطي الكاهن المنفذ الذي يستطيع أن يدخل منه الى قلبه . تفرض الايديولوجية الانقلابية ذاتها بطريقة ماثلة ، أي عن طريق مظاهر الضعف والمرضية التي ينطوي عليها الوضع الانساني . فكل ضعف في هذا الوضع ، وفي مرحلة انتقالية يبلغ أشده ، يوسع من ضرورة الاعتماد على الايديولوجية .

لا يقتصر دور الايديولوجية الانقلابية ، في مرحلة انتقالية من هذا النوع ، على تحويلات في أشكال المجتمع عن طريق خلق نظم وقوانين جديدة ، بل تحاول ، بالدرجة الاولى ، أن تجدد الانسان ونفسيته واخلاقه وروحه نفسها . فهي تريد اولاً أن تحول وتجدد جميع أبعاد الحياة ، كي تستطيع بذلك خلق انسانها الجديد . وهي ، في قصدها ذلك ، تجد ذاتها مدفوعة دفعا الى السلطة التامة والتنظيم الكلي كي تتمكن من التوغل الى نفوس الناس ، فتضع جذورها فيها ، والى جميع قطاعات الحياة تبلورها في صورتها .

(التاسع) : يمكن وراء نشوء الايديولوجية الانقلابية خوف من حرية خاوية

جوفاء شكلية ، ومن فراغ انساني هائل . ان حاجة الانسان الى قاعدة باطنية وجدانية ، يعتمد عليها في معالجة هذا الوضع ، هي التي تقصر النجاس الفريد الذي لقيته الايديولوجيات الحديثة . تعني الايديولوجية الانقلابية تحريراً شاملاً من الماضي ، فهي ، لذلك ، تنتهي عفويًا بتنظيم شامل للحاضر في بناء المستقبل ؛ عبر دوستوفسكي عن ذلك بلسان شيجلوف الذي اعلن بأن « الانطلاق من حرية غير محدودة ينتهي في استبدادية غير محدودة » .

فمن دوستوفسكي الى نيتشه الى كامو نرى تحذيراً دائماً من أن الحرية التامة من ... تنتهي في خضوع كلي لـ ... تطلب الايديولوجية الانقلابية كل شيء ، أو لا شيء . المبدأ ذاك ، مبدأ « كل شيء أو لا شيء » ، يرافقها دائماً . رأى كامو ، وبحق ، ان ظهور هذا المبدأ يدل على ان التمرد ، وان كان يشق من كل ما يصنع فردية الانسان الصحيحة ، فانه يضع الفردية موضع الشك . الايديولوجية الانقلابية تعني قضيحية الفرد بمصالحة وحياته ذاتها نتيجة قمره .

كان روبسبير يعبر بشكل واضح عن تلك الخاصة عندما كان يصف عهده بأنه عهد « استبداد الحرية » .

(العاشر) : ان التركيب الاجتماعي هو ، في الواقع ، من ناحية سوسولوجية محضة ، تركيب كلي ، أي ان أجزائه مترابطة متكاملة ومن غير الممكن اجراء تغيير جذري في احدها ، دون أن ينعكس التغيير في الاجزاء الاخرى . تجدد الايديولوجية الانقلابية في ذلك سبباً اضافياً بقودها الى تنظيم كلي للمجتمع ، اذ أنها ما ان تبدأ باجراء بعض التحولات ، حتى نرى تحولاتها تتوالد من بعضها البعض ، وتتبع خطأً مستقلاً يفرض استمرارها حتى تتكامل في صورة عامة .

(الحادي عشر) : تفرض الخاصة الانقلابية على الايديولوجية ، الامتداد الى الجماهير ، والامتداد الى الجماهير يعني ان إعلان صحة مضمونها المطلقة غير المشروطة

يكون طريقها الى ذلك ، وقاعدة فعاليتها في الامتداد ، وهذا بدوره يعني امتداداً كلياً .

عجز الجماهير عن معاناة أي فكر انتقادي يكن وراء تعصبها فيفنيه . كلما قلّت المعرفة ، حسب تعبير تورجو ، قلّ الشك ؛ ولكن كلما قلّ إمكان الشك ، اتسع إمكان التعصب وزاد .

إن ما يرسخ التعصب والعنف والامتداد الكلي ليس فقط طبيعة الايديولوجية بل تحققها الجماعي أي تحويلها الى تجربة أو معتقد جماهيري جماعي .

الاسباب المتقدمة كلها ، ما عدا السيين العاشر والحادي عشر ، هي الاسباب والقوى التي تتفرّع من الايديولوجية الانقلابية ، من طبيعتها ، من تركيبها وذاتها الاساسية . بإمكاننا إرجاع كل ما نستطيع ذكره من أسباب اخرى - ويمكن ذكر الكثير - بطريق غير مباشرة ، على الأقل ، الى الايديولوجية الانقلابية .

يعرض شاين مثلاً ، في بحث قيم من كتابه « الإقناع الارغامي » ، الاسباب التي تولد ما أسماه الحماسة الجماعية ، ولكنها كلها اسباب ثانوية أو غير مباشرة ، ترتبط ، مهما كانت مهمة ، بطبيعة الايديولوجية الانقلابية . فما يسميه مثلاً بالقوى او الأسباب السيكولوجية التي تنتج من نفسية القادة ومن نفسية الأتباع هي ، في الواقع ، اسباب ليس لها من وجود مستقل . فيها كانت تلك الصفات ذات أثر كبير في الموضوع ، فوجودها مرهون بالايديولوجية ، لأنها تحتاج اليها كي تكشف عن وجودها ، وتحقق في الوضعية التي توحي بانقلابيتها .

كذلك ايضاً القوى التي تتفرّع من حالة الصراع والحرب التي تعانها الحركة الثورية ، فهي حالة ترتبط بدرجة انفصال الحركة عن القوى السائدة ودرجة نقضها وتمردا عليها ، وهذا بدوره ، يرتبط بانقلابية الايديولوجية التي تعبر عن الحركة تلك . فكلما ازدادت انقلابية ، ازدادت صراعاً وحرباً مع الخارج ،

وكلما انكشفت في انقلابيتها انكش صراعها وحربها .

والاسباب التي تشتق من مقاصد القادة تتبع الخط هو هو ، فليس باستطاعة المقاصد ان تنتج امتداداً ، او موقفاً كلياً ، إن لم تستوح إيديولوجية انقلابية . وهي إن استطاعت ، ولنفترض جدلاً انها تستطيع ، ان تولد موقفاً من هذا النوع ، فانه موقف لا يستطيع ان يحيا ويستمر طويلاً ، لأنه يحتاج الى مصدر يقضيه باستمرار .

تلك هي أهم ما يذكره شاين من اسباب وهي تعتمد على طبيعة الايديولوجية الانقلابية .

تجدر الملاحظة هنا ، بأن الاسباب المتقدمة المذكورة أعلاه ، تدل بوضوح على ان الظاهرة الكلية لا يمكن ان تكون ظاهرة حديثة ، لأنها اسباب لازمت التاريخ في مراحل عديدة .

العنف الانتقالي في الايديولوجية الانتقالية

إن العنف الانتقالي هو في الواقع الوجه الثاني من خاصة الامتداد الكلي في الايديولوجية الانتقالية . فوصف المعنى الذي ينطوي عليه والميزات أو العناصر التي يتكوّن منها هو ، في الواقع ، توسع في بعض الملاحظات وكشف عن بعض الحقائق التي وردت ضمناً في الفصل السابق . ولكن ، نظراً لأهمية العنف في الانقلابات الكبرى ، والدور الهائل الذي لعبه ، ولا يزال يحققه في القرن العشرين ، كان من الضروري مناقشته كخاصة مستقلة في الايديولوجية الانتقالية ، بدلاً من أن يكون وجهاً أو عنصراً في خاصة أخرى أو ذبلاً من ذيلها .

تميل مناقشة العنف السياسي الحديث الى التركيز عادة على وسائله وضحاياه . لا شك أبداً في أهمية هذا الموقف في ادراك العنف ، من ناحية انسانية محضة .

أثار ذلك التركيز نقطة عامة على العنف وعطفاً كبيراً على ضحاياه ، ولكنه قاد بدوره الى تجاهل النواحي الأساسية في الموضوع ، وهي معنى العنف ، مغزاه ، دوره ، علاقته مع التاريخ ، القوى التي تكوّنه ، مقاصده ، أو ، بكلمة واحدة ، طبيعته . لهذا فإن بحثنا لا يبشر بالعنف ولا ينقضه في ذاته ، لا يحاول أن يكشف عن دوره السياسي من ناحية عامة ، أو فيما إذا كان يؤلف جوهر السلوك السياسي أم لا . فهو ليس تحديداً لأهمية العنف في التحولات السياسية ، في ضرورته أو تجنبه ، أو إذا ما كان يتقدم على العامل الانساني أم لا . البحث هذا يقتصر على نوع واحد من أنواع العنف ، وهو العنف الانقلابي الذي ينشأ بنشوء الايديولوجية الانقلابية الكبرى ، فيحاول ان يكشف عن طبيعته ، وطبيعته فقط . انه بحث يعترف بواقع هذا العنف ، ويحاول ان يحدد معناه .

قد يكون العنف ، في دوره التاريخي ، تقديمياً وقد يكون رجعياً ؛ فإن حاول صيانة واستمرار نظم تجاوزتها قوى التاريخ كان رجعياً ، وان حاول تحرير تلك القوى من قيود الماضي ، وانماء نظم جديدة بتهديم نظم تقليدية أصبحت طاغية ، كان عنفاً تقديمياً . العنف الانقلابي المعني هنا هو هذا النوع من العنف الذي يحقق تطوير القوى الجديدة ، بتحريرها من التقاليد والقيم والنظم المتهرثة التي خسرت علاقتها مع التاريخ ، ولكنها استمرت تكبت تلك القوى وتحاول منع أو تأخير ولادتها .

هناك ولا شك أسباب عديدة تكن وراء العنف السياسي ؛ فالطموح الشخصي ، حب التسلط ، الانانية الفردية ، الميول الغرائزية ، الخوف ، الميل الى سفك الدم ، كسب المغام ، الانتقام ، المنافع التجارية والاقتصادية ، مواجهة أزمات خارجية الخ ... تساهم كلها في توليد العنف ودرجته ، ولكنها تختلف ، في طبيعتها ومعناها ودورها ونتائجها ، عما نسميه هنا بالعنف الانقلابي ، او العنف الذي ينبع من الايمان بايديولوجية انقلابية وكذيل لها . يحدث العنف لعدة أسباب ، ولكنه يأخذ ، في الواقع ، أشد أشكاله

عادة ، عندما يكون في خدمة مواقف ايدولوجية من هذا النوع . العنف ضروري لسحق العدو في الداخل ، وضروري لحماية الثورة ضد عالم من الاعداء يحيطون بها من الخارج ، وضروري لاشادة عصمة الحركة الانقلابية ، وضروري لحفظ الحركة الانقلابية في حالة ثورية ، وضروري لتحلل المجتمع ككل الى افراد تنشأ صلتهم الاساسية مع الحركة الانقلابية ، وضروري في تنظيف الحركة ذاتها من العناصر الانتهازية التي تخسر ارادتها الثورية ؛ غير ان جميع هذه المقاصد تشتق في دورها من ايدولوجية انقلابية وبسببها .

فمن أشور التي عرفت أشد أنواع الحروب ، لأث حروبها كانت حروباً دينية تقوم بها دائماً ضد أعداء أشور ، الى الارهاب الشيوعي أو النازي ، كانت العنف الكبير عنفاً عقائدياً ، عنفاً في خدمة ايدولوجية ما ، عنفاً يعتبر عن الايمان الكبير . حدثت معظم الفظائع التاريخية باسم وبسبب ايدولوجية مطلقة ، من ضحايا الأرتك الجماعية ، الى محاكم التفتيش ، ومن مذابح الهوجنو الى مذابح الشيوعيين والنازيين .

العنف تعبير مباشر عن التمرد . تعني الايدولوجية الانقلابية تدميراً كلياً لما يعتبره الوجدان الانقلابي الجماعي مصدراً للشر ، وسبباً لجميع المساوىء والمفاسد الماضية والحاضرة . فهي تتخذ موقفاً بسيطاً مبسطاً في هذا الصدد ، فتعيّن الشر ، وتعيّن ضرورة تدميره تدميراً كلياً ؛ تحاول تدمير الواقع السائد بشكل تام ، وتبدأ بتدمير المبدأ الذي ينبع منه ، مبدأ الشر الذي يمثل قاعدته . « اذبحوا المستبدن والأشراف والمليون المذهبن » ، تلك هي صيغة بائوف ؛ وبرودون كتب : « يجب على العالم أن يدرك مرة واحدة وأخيرة ، بأنه ليس من علاج ضد الارستقراطية سوى الافناء » . أما ماركس فيكتب في يؤس الفلسفة : « النضال أو الموت ، الصراع الدامي أو العدم . هكذا تطرح القضية بشكل لا يقبل المراجعة » .

تنشأ كل ايدولوجية انقلابية باسم عدالة تنكر مظالم وعنف العهد التقليدي

ولكنها لا تلبث أن تتمصب لذاتها ، وعندئذ تشيد مقاصل وسجوناً جديدة ،
تحل محل تلك التي هدمتها ، وترغم الناس على تأدية العبادة المطلقة لها . كانت
القصة ، حتى الثورة الفرنسية ، رمزاً دائماً للظلم والاستبداد ، ولكن اليقوبيين
رأوا فيها رمزاً جديداً ، عندما أصبحت في خدمة الثورة ، لأنها تحولت
آنذاك الى خدمة العدالة والحرية . كان سان جوست يُظهر اشمئزازه من كل
محكوم بالاعدام ، عندما يحاول أن يدافع عن نفسه بقوله إنه اراد فقط
مقاومة الظلم ، لانه ، في رأيه ، كان يريد مقاومة الحكم عليه بالاعدام . كان
العنف اليقوبي الانتقالي يمثل الحرية والعدالة ، في نظر القائمين به . انه عنف
يؤكد وحدة عقلانية وتجانساً عاماً في المدينة الجديدة الفاضلة . من هذه الزاوية
فقط ، يمكن أن نفهم مارا مثلاً ، ونتاج منطق ، بالرغم من اعترافه بقتل
عشرات الالوف ودعوته الى قتل مئات الالوف ، عندما يعجب كيف ان
الناس تشك في نزعته الانسانية ، فيصرخ : « ما هذا الظلم ؟ من هو الذي لا
يستطيع ان يشهد بأنني اريد قطع بعض الرؤوس حياً بخلاص الكثيرين ؟ » لقد
كان مارا الانتقالي الذي اراد من اتباع الثورة والمذهب الجديد ان يدمغوا
المنحرفين والمارقين بمحديد حام ، وان يقطعوا اصابعهم ، وان يمزقوا ألسنتهم .
قاوم سان جوست ، كروبيسيير ، فكرة الاعدام وأراد فقط ان يلبس
المجرمون ثياباً سوداء طيلة حياتهم ؛ واراد نوعاً من العدالة لا تعاقب بالقسوة
والعنف ، ترى ان المذنب ضعيف وليس مجرمًا . لقد كان يثور ضد أي
تعذيب للناس ، ويرى انه من الفظيع جداً ان يعاني الشعب اي تعذيب .
ولكن سان جوست وروبيسيير انتها في تعذيب وقتل الناس ، لأنها حلا
مبادئ تقود ، بديالكتيكها الخاص ، الى التعذيب والى القتل .

كانت إحدى المرائض التي رُفعت الى المؤتمر الوطني في الكومون الباريسية
تتأشد الثوار « باسم الرحمة ، باسم المحبة الانسانية ، ان يكونوا لانسانيين في
سياساتهم » . قال سان جوست مرة : ليس من شيء أقرب الى الفضيلة من
جريمة كبيرة .

يقوم العنف الانتقلاي في خدمة فلسفة جديدة في الحياة ؛ فهو نقيض العنف الرجعي ، أو عنف آخر كالعنف السورالي مثلًا ، الذي رأى ان أبسط الأعمال السورالية وأكثرها بداهة ، هو ان يأخذ الفرد مسدسًا ، ويخرج الى الشارع ، ويفرغه في المارة .

فسّر دوستوفسكي العنف ، أو بالأحرى تنبأ بالعنف الذي عايناه في القرن العشرين ، لأن دعاة المبادئ الاجتماعية الجديدة اعتمدوا العلمانية والإلحاد ، وابتعدوا عن الله . ولكنه نسي أولاً بأن ذلك العنف نشأ ليس لابتعاد صرف عن الله ، بل لاعتقاده على آلهة جدد . ثم لا يقلّ العنف المسيحي ، ثانياً ، نوعاً ودرجة ، عن العنف الايدولوجي العلماني الذي أنبأ به . ان المبدأ الأساسي في المذهب المسيحي الكاثوليكي الذي يقول بأن الخلاص ينحصر بشكل استثنائي تام في الكنيسة ، هو السبب الكامن وراء سياسة الكنيسة في الاضطهاد والتقتيل . فالإيمان العميق بأن الذين لا يؤمنون بمذهبها سيجدون اللعنة الأبدية ، وان الله يُعاقب الخطأ اللاهوتي كأبشع جريمة ممكنة ، قاد بشكل طبيعي الى الاضطهاد . فقد كان من الواجب فرض المذهب الحقيقي الوحيد على الناس ، لأن منافهم الأبدية في خطر ، وكي يُحَال دون انتشار الخطأ . يذكر لي بأنه إن حدث وهرب أحد سجناء محاكم التفتيش ، فانه كان يوصف ، في المذكرة التي تملن عنه أو تطالب به ، كإنسان يرفض بشكل جنوني دواء الخلاص لشفائه ، والنبذ والزيوت الذين يطهران جروحه . وصف يوري موقف الكنيسة ، في هذا الشأن ، بأنه موقف اعتبر ان « الكفرة » أكثر من مجرمين عاديين ، وان العذاب الذي يمكن للإنسان ان يفرضه عليهم ، لا قيمة له ابداً إن قورن بالعذاب الذي ينتظرم في جهنم ، وان تطهير الأرض من أناس ، وإت كانوا فضلاء ، يشكون أعداء الله ، عن طريق اخطائهم الدليلية ، كان واجباً صريحاً . كانت الفضائل الوثنية أو الانسانية الصرفة رذائل بالنسبة للمذهب المسيحي ؛ حتى الاطفال الذين يموتون دون عمادة مقضي عليهم بالعذاب الخالد في جهنم ، حيث يزحفون على أرضها بشكل دائم .

فوراء العنف يمكن المفهوم المسيحي في الخطيئة .. لقد كان يرمي تبعاً لعقيدة التملك الشيطاني ، الى فصل الروح الشرير من الجسد الذي يسكن فيه . وكانت الكنائس ، لتحقيق هذا القصد ، تلجأ الى وسائل تجعل أقصى القلوب ترجف ، وأكثر النفوس بريرة تشمئز . غير ان هدف هذا العنف كان في الواقع لغاية انسانية ، يستوحى من اعتقاد قوي حادّ بأن اخراج الروح الشرير يعني خلاص الضحية من عذاب خالد .

خصص توماس باين جزءاً كبيراً من كتابه « عصر العقل » ، لنقد اشكال العنف والقتل الجماعي الذي بشر العهد القديم به . ولكن الردود التي وُجّهت اليه ، تدل على انه ، لمدة قرن ونصف قرن خَلَّتْ ، كان رجال الدين واللاهوت يرون ان نقض المذابح التي أمر بها الله ، على أساس اخلاقي ، يشكل خطيئة كبرى . أُعتبر العهد القديم بمثابة توصية بالقتل الجماعي ، قتل الرجال والنساء والأطفال ، وحرق مدن الأعداء ، وتحويلها الى رماد . ولكن رجال الدين والمؤمنين رأوا انه من الكفر والإلحاد انتقاد الاسرائيليين بسبب المذابح تلك ، طالما يصادق عليها الله .

يجد هذا العنف غذاءه في الايمان بأنه ضروري وموقت ، وبأنه ينتهي في حياة جديدة . وبأن هذه الحياة تحمل بنشوتها ذاته تبريراً له . العذاب أو الألم في العالم هو تطهير من الخطيئة ، لهذا ، فهو خير للانسان .

يرى شامبيتر أن الجواب الذي أعطاه ، منذ آلاف السنين ، توكلاي - بال - أشارا ، أحد ملوك آشور ، عن الحروب التي قاستها آشور ، والفظائع التي كانت تنطوي عليها من تقطيع للأرجل والأيدي بالألوف ، الى دفن الأحياء بالألوف ، الى إزالة وإبادة جماعات بكاملها ، يعتبر اليوم وغداً عن العنف العقائدي . كان جواب ، أو بالأحرى ، تفسير هذا الملك : « ان الله آشور ، ربي ، أمرني بالسير ، فحوّلت أرض سارائيت وأمونيت الى خراب . لقد عاقبتهم ولاحقت عساكرهم كحيوانات برّية ، فتحت مدنتهم وأخذت

ألهتهم معي . لقد أخذتهم أسرى ، جردتهم من أملاكهم ، تركت مدنهم طمعاً للنيران ، خرّبت ديارهم ودمرتها وحولتها الى أنقاض ، وفي قصورهم رفعت تقدمات الشكر للإله آشور ربي .

الظاهرة تلك ، ظاهرة العنف لازمت جميع الثورات التاريخية ، مما دعا أفلاطون الى القول بأن الاطراف المتخاصمة أثناء الثورات لا تحاول فقط أن تملك ما يملكه الآخرون بل تحاول أيضاً أن تنهش وأن تأكل الآخرين .

يخضع العنف العقائدي او الانقلابي لقوانينه الخاصة التي لا تأبه باحتجاج الضمير الإنساني المحض . ان ما يحاول تحقيقه من مجتمع او انسان جديد قد يفرض ثمناً كبيراً ، لما يتطلبه من ضحايا ودماء ، وقد لا تساوي الاهداف التي يخدمها التضحية حتى بدموع الأطفال الأبرياء ، كما حاول بعض المفكرين من دوستوفسكي الى كامو ان يعلنوا . ولكن دياكتيك العنف الانقلابي يبرز خارج هذا الضمير . فهو مستقل عن إرادة الافراد ، ويفرض ذاته تبعاً لسنن نفسية اجتماعية لا تأبه بالنداء الانساني .

كتب تيليخ بأن الدين « يفتح أعماق الحياة الروحية في الانسان ، هذه الاعماق التي يغطيها عادة غبار حياتنا اليومية وضجيج عملنا ، فتجعلنا نعماني المقدس ، أي شيئاً لا يمكن لمسه ، يُثير الرهبة ويمثل المعنى اللاهائي ؛ هنا ينشأ مجد الدين ، ولكن ، الى جانب ذلك ، ينشأ عاره ايضاً ، لأنه يجعل طقوسه وقوانينه وعقائده الخ... حقائق نهائية ، وبضطهد أولئك الذين لا يخضعون لها » . ينطبق هذا القول على كل ايدولوجية انقلابية .

العناصر التي تكوّن الموقف الانقلابي هي وحدة مترابطة لا يمكن الفصل بينها . انه موقف اخلاقي يحترم ما يراه خيراً ، ويزدري ما يراه شراً ، ولكنه موقف يعجز عن تفسير أحداث التاريخ بتجرد موضوعي وبدون روح تبشيرية . غروبسيير هو الرجل الذي استقال من القضاء لانه اعتبر ان الحكم بالاعدام جريمة أو شر لا يبرره شيء ، وهو الذي احتج بشدة ، كمضو في لجنة الامن العام ،

على تجارب كانوا يحرقونها حول بندقية سريعة الطلقات ، لان سلاحاً من هذا النوع يتناقض مع المبادئ الانسانية؛ لهذا فهو لم يُرسل اعداءه بشكل انتحاري ، او لسبب سياسي محض ، الى القصة . فقد آمن آنذاك بأن الاعداد ضروري لان أعداءه ليسوا بشرأ ، ولا يتميزون بميزة الانسان الحقة . فهم ذوو نفوس صغيرة فاسدة ، يعيشون في الشر والخطيئة ، عبيداً لشهواتهم ومأجورين للأجانب . وليس لإعدامهم بالتالي من النوع التقليدي الذي يُطبق على المجرمين العاديين . عبر أحد المسيحيين في القرن الثاني ، عن هذه النفسية عندما قال في وصف جماعته : « نحن البشر ، وهم الحنازير الكلاب » .

ان سان جوست ، الرجل الذي أعلن بأنه من المحجل الاستكانة ووضع السلاح جانباً ، طالما أن هناك ، في مكان ما في العالم ، سيداً واحداً وعبداً واحداً ، هو الرجل الذي ساهم مساهمة اولى في ترسيخ الارهاب الثوري ، هذا الارهاب الذي ركز على مبدأ الفضيلة .

يبنثر لوثر بالثورة العلنية ضد الكنيسة باسم الحرية و ارادة الفرد ، ولكنه دعا الى غسل الأيدي بدماء الكرادلة والبابا . لقد بشر ودعا الى افناء وقتل جميع الفلاحين .

هدد سان سيمون نفسه بمعاملة أخصامه معاملة البقر .

ذكر ستيفن روبرت ، وهو كاتب انكليزي ، في كتابه : « البيت الذي بناه هتلر » ، بأنه لم يرَ في المانيا شخصاً عادياً او أكثر توازناً من هيملر .

مرّ نيّشه ، أحد أنبياء العنف والارادة والسيادة بالنسبة للانسان ، بمحضان يُسَاط ، فلف ذراعيه حول رقبة شفقة عليه ، وصرخ ، والدمع يتفرق من عينيه : « انني لم أولد للتعهد ، أو لأكون عدواً » .

لم يكن كارليل ، وهو نبي آخر من انبياء ارادة القوة ، يتحمل ايضاً رؤية حيوان يتألم .

تكشف هذه الامثلة بوضوح عن النفسية الانقلابية التي تكن وراء العنف .

إنها نفسية دليّة وإنسانية تمارس العنف ، لأنها مدفوعة بفكرة مصير جديد يحول إنسانية الإنسان . وجد برينتون أن قليلين مارسوا العنف في الثورة الفرنسية ، كي ينجموا ، كفوشه ، بأنفسهم ، لأن الانقلافي الصحيح ليس من هذا النوع ، بل هو الذي يقتل الناس ، لأنه ، في الواقع ، يحبهم ، فيحاول أن يرضي وجدانه ويحد طمأنينة فكرية عن طريق العنف . يلجأ الفكر وقد أصابته الخيبة من الاعتماد على أدواته الأولى ، الاقتناع والحجة ، الى أدوات السلطة التي تنطوي على فعالية أسرع فتكاً . لهذا ، تكشف النظم الاستبدادية التي يبرزها العنف الانقلافي ، عن جاذبية خاصة ، ليس فقط للمفكرين والفلاسفة كما يذكر جوفانل ، بل ، وعلى الأخص ، لذوي المواقف العقائدية الانقلابية . ان انجذاب المفكرين من ديدرو الى كونت نحو الاستبداد الروسي مثال على ذلك . وجد فولتير أنه من الجليل جداً أن تتمكن كاترين « من ارسال خمسين ألف رجل الى بولونيا لترسخ قواعد التسامح والحرية » . لا يمثل الموقف ذاك طبعاً العنف الانقلافي - لم تكن كاترين انقلابية - ولكنه يدل على الجاذبية التي تنطوي عليها الوسائل الفعالة التي يمكن اعتمادها في تحقيق الأفكار الكبيرة أو الجديدة . كتب بارنشتاين ، في معرض كلامه عن دكتاتورية البروليتاريا ، بأنها ستتكون من الخطباء والمفكرين ، وأن ذلك يثير حذره وخوفه كثيراً ، لأن دكتاتورية الخطباء والمفكرين هي دكتاتورية أفكار نظرية ، تحاول تحوير الواقع عن طريق العنف والقوة . يريد الانقلافي أن يخلق دنياه الجديدة بسرعة ، ولكن التحولات الكبيرة التي يريد اجراءها تحتاج الى عمل طويل وإلى أثر الوقت والتاريخ ، وهذا أمر غريب عن مزاجه . لهذا ، فإنه يعتمد على العنف الفكري الروحي ، وما العنف المادي سوى تعبير ونتيجة له .

كتب برودون مرة مقالاً بهذا الخصوص ، اختتمه بقوله : « عندئذ ، نعرف ما هي الثورة التي يثيرها محامون وقناون وأدباء وشعراء . كان نيرو فناناً درامتيكياً وخيالياً ، رجلاً يحب المثل العليا بحماسة ويمجد القديم ،

شاعراً ، خطيباً ، فارساً ، مفكراً ، دون خوان ، نبيلاً ، ذا فكهة نادرة ، ذا خيال يشعر مع الغير ، يفيض بحب الحياة وحب الملمات . كان نبرو لهذه الأسباب نبرو .

قد يكون ما ذكرناه صحيحاً في حالات فردية ، وإلى حد ما ، ولكنه ، في الواقع ، مفهوم عاجز عن تفسير العنف ، وخصوصاً في أشد أشكاله . فذوو الأفكار يصبحون دعاة عنف وجماعة تتميز بالصفات والخصائص الأخلاقية النفسية التي تستطيع أن تمارس العنف عندما ترتبط أفكارهم بإيديولوجية جديدة أو مفهوم جديد في الانسان . من هذا النوع ، كانت أفكار فولتير وديدرو ، وكونت ؛ من هذا النوع كانت ، على الاخص ، أفكار الذين تكلم عنهم بارنشتاين . تتميز الافكار المجردة عن توليد العنف الذي تكلم عنه ، أو المخاطر التي أُنذِر بها جوفانل وبارنشتاين وبرودون .

إن رُسل العنف الانقلابي هم عادة من المتفائلين بالمستقبل ، المتفائلين بالانسان ، أو بالتاريخ أو بالله ، وبإمكان تجديد الانسان ، أو إيجاد حل نهائي للوضع الانساني عن طريق الانسان أو التاريخ أو الله . فالعثرات التي تحول دون مثال هؤلاء ودون تحقيقه تُثير نقمة حساستهم الدقيقة العميقة ، فيحاولون ارغام التاريخ والناس على قبول المثال أو الحل الجديد . فمن الانقلاب المسيحي الى الانقلاب الشيوعي ، نرى أن الانقلابيين الذين هدروا الدماء أكثر من غيرهم ، كانوا بالضبط أولئك الذين يتشوقون الى جعل الناس يتمتعون بالعصر الذهبي الذي حملوا به ، وكانوا ينطوون على عطف عميق على آلام وبؤس الناس . فكلما كان شوقهم كبيراً لتحقيق سعادة انسانية شاملة ، زاد تصلبهم وعنادهم ، وقل صبرهم واعتدالهم مع الغير .

كان العنف يسير دائماً جنباً الى جنب مع التمرد الانقلابي . التمرد الاول الذي حققه قايين رافق أيضاً الجريمة الاولى ؛ كما أن تاريخ الانقلابات الايديولوجية كما نعرفها ليس في العصر الحديث فقط ، بل في جميع أدوار

التاريخ ، يجعلنا ، حسب تعبير كامو ، أقرب الى قايين منه الى برومسيوس .
عندما نقرأ عما يسببه هذا العنف من مذابح وتدمير ، يحاول البعض ان ينحي
باللوم على قادة ذوي صفاءة ، مجردين - من المشاعر الانسانية ، أو مرضى في
نفوسهم وعقولهم . ولكن الواقع أكثر تعقيداً من ذلك ، فتلك المظاهر هي
نتيجة وحدة شعورية عميقة تتخذ طابعاً دينياً .

كتب سوريل مرة بأن العنف والتشاؤم يكوّنان خدنين سعيدين . قد
يكون التشاؤم سبباً من أسباب العنف ، ولكن ، مما لا ريب فيه ، أن
تفسير العنف بالتشاؤم خطأ ، لأن الواقع لا يتفق مع هذا المفهوم . فمن
الممكن التدليل على عكس ذلك تماماً ، أي على أن التشاؤم قد يقود الى امال
العنف . فالموقف التشاؤمي في الحياة يعني ان لا فائدة هناك من المحاولات التي
تجري في تجديد الانسان او المجتمع . انه موقف يعتبر انه من العبث اجراء
هكذا محاولات ولهذا ، فقد يُسقط من حساب المذاهب التي تكن وراءها ،
ويولد بالتالي ، في الناس او في المؤمنين به ، شيئاً من اللامبالاة بتحويل وضع
الانسان . بإمكاننا من ناحية نظرية عامة ان نقسم العنف الى نوعين : العنف
الذي ينبع من مفهوم متشائم في الطبيعة الانسانية ، والعنف الذي ينبع من
مفهوم متفائل . فالأول يعلن أن الانسان ضعيف وفاسد ، لذا ، كان العنف
ضرورياً كاسلوب مستمر في حفظ النظام بين المخلوقات البائسة ، وتدريبها على
السلوك بشكل يتجاوز طبيعتها . أما الثاني فيعلن أن الطبيعة الانسانية خيرة
صالحة وقابلة للتكامل المستمر ، ولهذا فهو ، عندما يلجأ الى العنف ، يفعل
ذلك اعتقاداً منه بأن العنف يُسرّع بخطى الانسان او سيره نحو التقدم والكمال
والانسجام الانساني . ولكن العنف الانتقالي الذي نعينه هنا لا يقع تماماً في
أحد هذين المفهومين ؛ فكلهما يقود اليه عندما يرتبط بإيديولوجية انقلابية .
ولكن من الصعب في الواقع تصور حركة انقلابية متكاملة تعبر عن عنف ينبع
من مفهوم متشائم محض . فهنا كانت الحركة الانتقالية متشائمة في طبيعة الانسان
كما نجد في المسيحية وأشكالها المختلفة ، فاننا نجد أنها تتطلع الى نهاية ما ، وإن

كانت في عالم آخر ، حيث يمكن للإنسان ان يأمل فيها خيراً وسعادة .

ينبع العنف الانقلابي من تعصب عقائدي ، او حسب تعبير جول لانيو ، من عبودية كلمات . فهو إن هدم الحرية فلأنه يمتد يحدوده الى عبودية . ان ما حاوله مارسال ، من فصل بين الايمان والتعصب ، واعطاء كل منهما طبيعة خاصة ، قد يكون صحيحاً ونبيلاً من ناحية فلسفية او انسانية ، ولكنه لا ينطبق على واقع التجربة الانقلابية التي تدلّ على ان الاثنين يتكاملان ويتراطان . فالتعصب ظاهرة تميّن درجة من درجات الايمان . فبقدر ما يزداد الايمان يزداد ميلاً الى توليد التعصب .

عبّر روبسيير عن موقف جميع الانقلابيين الذين جاءوا من بعده ومن قبله ، عندما كان يقدم لكل ما يكتبه أو يقوله بالمبارة الصريحة التي تؤكد : « بما أن هناك اخلاقية واحدة او ضميراً انسانياً واحداً ، فهو على ثقة بأن رأيه هو رأي الجمعية » . فليأت المواطنون او اعضاء الجمعية بالمبادئ ذاتها يجعل من المستحيل ألا يمتثلوا بالمبادئ الخالدة التي يعبّر عنها . الجمعية التي كان يقدمها الارهاب الفرنسي الانقلابي في اضطهاد الصحافة مثلاً كانت القول بأن أي طلب لحرية الصحافة اثناء ظفر الثورة هو غير ثوري او ضد الثورة . فهو يعني حرية في محاربة الثورة ، اذ ان دعم الثورة لا يحتاج الى اذن خاص ، ومحاربة الثورة لا يمكن ان تُعطى أية حرية .

عبّر لينين، من ناحية اخرى، تمثل العنف الانقلابي بشكل عام، عن هذا التعصب الذي يولده الايمان الكلي بالايديولوجية الانقلابية ، عندما أجاب بعض معاونيه الذين أخذوا يتذمرون من التضحيات الكبرى بالدم والأرواح ، التي نتجت عن الحرب الأهلية : « ليس للأمر أية أهمية أبداً ، إن مات ثلاثة أرباع الانسانية . ما مهمنا هو ان يصبح الربع الباقي شيوعياً » .

فسر الكثيرون من امثال لوبون وباجيهو وماكدوجل العنف ، برجوع الانسان الى ما أسموه بالبداية ، التي تتفجر فيه عندما يمرّ بأوضاع تحرره من

قبضة العادات والتقاليد ، فتنطلق من عقائدها غرائز ومشاعر كانت العادات والتقاليد تكتبها وتضغط عليها . ولكن ، من ناحية أخرى ، نرى فرويد ومدرسته يفسران مظاهر الانحراف أو العنف الفردي الاجتماعي بالكتب الاجتماعي لأنه كتب مصطنع ، يدفع الفرد الى تفجير ثأنته بساوك منحرف ، بسبب الضغط الاجتماعي عليه قد يكون ذاك صحيحا الى حد ما وفي قضايا فردية ، ولكنه تفسير عاجز ، دون شك ، عن ترجمة أهم أشكال العنف في التاريخ ، الاشكال العقائدية التي تتبع من التعصب لايدولوجية انقلابية جديدة تسود مشاعر الفرد ، أفكاره وكيانه . اننا ، في الواقع ، نستطيع القول ، بشكل أقرب بكثير الى الحقيقة ، بأن محور الفرد من العادات والتقاليد القوية ، يعني تحرره من العنف او الوان العنف الجماعي على الأقل . فالعنف يشكل الواقع الأول في وضع الانسان ، والمراحل التي يتحرر فيها الفرد والمجتمع منه هي مراحل قصيرة متقطعة . فهي ما يسميه البعض بأدوار الانحطاط الحضاري . ولكن يرى البعض الآخر فيها الادوار الحضارية الحقيقية . ففي الادوار التي يخضع فيها الفرد لتقاليد قوية او ايمان عميق يتمسك الانسان به وبمخرفته ، هي الادوار التي تشاهد العنف والقتل الجماعي في تأكيد تلك الحرفية . ففي القرن السادس عشر والقرن السابع عشر مثلا ، نرى أن الدم قد خضب اوروا ، والعنف زرع الدمار في أرجائها ، بسبب التمسك بالذهب والتعصب له

لا يزال تحديد أفلاطون للفرد الديمقراطي تحديداً كلاسيكياً لانسان هذه الأدوار ، التي يتحرر فيها الفرد من التقليد ومن المواقف المذهبية ، فلا يركز سلوكه في أية ايدولوجية منسقة يعتمدها في استيعاء مقاييس حية في الحياة . انه ، في تحديد أفلاطون ، فرد لا يميز بين ملذات فاضلة وملذات باطلة ، لا يرى وجوب التبشير بالأولى وضبط الثانية ، لأن جميع الملذات واحدة لا فرق بينها . فهو انسان لا يعرف أي نظام او ضرورة في الحياة ، بل يعاني الحياة كما هي . هذا التحديد الأفلاطوني للانسان الديمقراطي ، وهو في عرقه انسان

منحل يجب تجاوزه ، هو ، في الواقع ، الانسان الذي يتحرر من المواقف المعنوية الكبرى التي لا يدل الايمان فيها على ذاته بما يعتمد عليه من براهين . يصبح ذلك ممكناً في الأدوار التي خسر فيها الايمان حيويته الدافقة ، الحيوية التي يدل عليها بتعصب شديد يجعل الفرد يعطيه كل شعور وفكر من مشاعره وافكاره ، فيعتبر ان اي عمل او فكر خارج هذا الايمان يعدل على منتهى الحُبث ، ويحاول معالجته بتطبيق أشد أنواع القسوة والعنف ضد من يجرؤ على هكذا عمل . لهذا ، يمكن القول بأن هناك مَيزَتَيْنِ أساسيتين تميزان أدوار الانحلال الحضاري ؛ أولاً ، لا يريد الناس شيئاً بحجة كبيرة ، يرون بواسطتها أن الأمر يستأهل في تحقيقه توليد البؤس والشقاء للغير ؛ ثم لا يتمسك الناس ، ثانياً ، بأي مذهب الى درجة من الايمان تجعلهم مستعدين لتحويل العالم الى دمار في سبيل الوصول الى الحقيقة .

تبرز امامنا هنا معضلة من أعقد قضايا الوضع الانساني ؛ فالانسان يحتاج الى مواقف ايدولوجية بنية تفسير وجوده واعطائه معنى ، والمواقف الايدولوجية تستطيع ان تفعل ذلك عندما تسود مشاعره وافكاره سيادة تامة ، ولكنها عندما تحقق السيادة تلك ، تولد العنف وتقود الى الارهاب . قد يكون الحل الذي قدمه ماركس بين الايمان والتعصب ممكناً بالنسبة لبعض المفكرين والفلاسفة ، ولكنه يستحيل على الفرد العادي .

ففي الأدوار الانتقالية ، عندما يجد الانسان نفسه مضطراً ان يخلق العلاقات الانسانية المعنوية من جديد ، يظهر العنف ويؤكد ذاته . فعندما يزول التقليد الاجتماعي ، وعندما يأخذ كل شكل من الأشكال الاجتماعية صفة الارتجال ، فان الطريق تصبح مهددة للاعتقاد بأنه من الممكن ، ومن الواجب ، اشادة العلاقات الانسانية في فلسفة حياة جديدة ، لا تتردد في فرض ارادتها الواحدة أمام اي شكل من اشكال العنف والارهاب . فإن نحن اردنا أن نفهم او ان نكشف عن معنى عنف دور انقلابي ما ، يجب ان نرى لماذا يعتمد هذا الدور على العنف ، وفيما اذا كان العنف يقود الى مجتمع انساني أم لا . انك

يجب أن نرجع العنف دائماً الى وضع تاريخي معين ، نقيسه بمنطق هذا الوضع ، نربطه بالديناميك العقائدي الذي يولده ، وبالكل التاريخي الذي يوجد فيه ، بدلاً من أن نحكم عليه تبعاً لأخلاقية محضة او فكرة ليبرالية مجردة عن الانسان . ان الحكم على الأعمال السياسية يجب ألا يتم تبعاً للمعنى الذي يراه الضمير الأخلاقي المحض فيها ، بل تبعاً للمعنى الذي تتخذه في مجرى التاريخ ، أو في المرحلة الديالكتيكية التي تحدث فيها .

في هذا الشأن ، يكتب مارلو بونتي ، بعد ان يذكر ان الانقلابات الحديثة لم تخترع العنف ، وان العنف ذو جذور عريقة يرتكز عليها تاريخ الانسان ذاته ، بان القضية الاساسية ليست ان نقبل العنف او أن نرفضه ، بل أن نعلم إن كان يقود الى انسانية جديدة أم لا .

الضمير المحض غير موجود ، لذلك لا نستطيع ان نعتمده بالحكم على العنف ، أو ان نقيس مشكلة العنف بالنسبة اليه . فالعنف ظاهرة تأخذ مكانها في وجدان تاريخي معين ينضوي في التاريخ ، أي في وضع معين لا يمكن ان نفصله عنه . يرى العنف الانقلابي دائماً أنه من الضروري التضحية بالافراد الذين ، تبعاً لمنطق مرحلة معينة ، أو بالآخرى للوجدان الذي يعبر عنها ، يشكلون خطراً ، لان نجاة الآخرين الذين يشكلون أمل الانسانية تفرس ذلك . لا ينطوي التاريخ على « عدالة » أو حرية موضوعية مستقلة تنشأ في مفهوم أو فلسفة لا تمت بصلة الى الصراع الاجتماعي ، أو الاشكال التاريخية الثقافية المختلفة ، ويمكن الرجوع اليها كقياس وحيد لعمل الانسان . على العدالة أو الحرية أن تقاس دائماً بالرجوع الى القوى الاجتماعية التي تعانها ، والى اشكال الصراع السياسي العقائدي التي تعبر عنها . ولكن ان كان التاريخ صراعاً ، وان كان الصراع يتخذ اشكالاً متعددة تحددها قوى اجتماعية مختلفة ، فليس هناك إذن إمكان لتحقيق وحدة الناس ، بالتوجه لارادتهم ، كما كان يقول كنت ، أي الى اخلاقية عامة تكن فوق المتناقضات التاريخية .

فالعنف الانقلابي محتوم اذن بنسبية الوجدان الاخلاقي الذي يميز الوضع الانساني . نجد هنا السبب للظاهرة الثورية التي قد تبدو غريبة لأول وهلة ، ألا وهي إلغاء الحريات من قبل أفراد كانوا يدافعون عنها دفاعاً مستميتاً ، قبل الوصول الى الحكم . لم يكن روبسيير الانقلابي الوحيد الذي تحول من محام عنيد يدافع عن الحريات في ظل النظام القديم ، الى عدو لها وخصم ، عندما تسلم زمام السلطة . لا يرجع هذا التغير الى سوء أو شر ينطوي هؤلاء الانقلابيون عليه ، أو الى إفساد السلطة لهم ، بل الى منطق الايديولوجية الانقلابية التي ينشأون منها ، الى منطقها كمطلق يستثني كل شيء ليس من طبيعتها . أكد سان جوست ، في أحد خطبه ، بأن الجمهورية لن تستمر أبداً ، طالما أن هناك عدواً واحداً باقياً على قيد الحياة ، وبأن السيف يجب أن يُسلط ، ليس على الاخصام فقط ، بل على اللامبالين أيضاً .

اما روبسيير فكان يؤكد بأن ليس هناك من مواطنين في الجمهورية سوى الجمهوريين ، اما الآخرون فهم أجنبي وأعداء ؛ أو « يجب ان نخنق أعداء الجمهورية في الداخل والخارج ، أو أن نموت معها . ان المبدأ الاول من سياستنا ، في وضع كهذا ، هو الذي يقول بأن الشعب ينقاد بالعقل ، اما الأعداء فبالإرهاب » .

تكلم مابلي باسم هذا المنطق أيضاً عندما وجد ان قصد كل تشريع يجب ان يكون الاخلاق ، كما أن واجب الحكومة الاعلى هو استخدام ما أسماه بالعنف المقدس ، لاجل تحريرنا من سيطرة مشاعرنا وغرائزنا .

التاريخ لا يصنع ذاته بطريقة عفوية تلقائية ، بل يتحدد في الوقت ذاته بإرادة الانسان ، ولهذا ، كان العنف ظاهرة ملازمة له . ان الحرية المحضة مجرد من المجرعات ، واعطاء كل فرد الحرية التامة يلغي التاريخ ذاته ، وامكان الثورة والتاريخ . كان هناك دائماً ، لذلك ، حركات محدودة ، تقودها أقلية ضئيلة ، تتكلم باسم العده الكبير ، واسم المجتمع ، وبذلك تسمي الثورة عنفاً وارهاباً .

العنف ليس فقط نتيجة وحدة تنشأ في ايدولوجية ، بل هو عامل في تقوية الايدولوجية ذاتها . يذكر رنان بأننا لم نسمع أبداً ، منذ بدء العالم ، عن أمة نشأت في الرحمة . يذكر هوفر أن الشيء ذاته ينطبق على كل كنيسة أو حركة ثورية . فالحقد والبغضاء اللذان ينبثقان من الانانية هما شيئان لا أثر لهما أو أهمية ، عندما نقارنهما بالحقد والبغضاء اللذين ينبعان من روح التضحية واعطاء الذات حقيقة تكن خارجها .

قد يكون باسكال على خطأ ، عندما كتب بأن الانسان يكره الانسان بشكل طبيعي ، وان المحبة والرحمة هما صورة مزيفة ، لانها ، في الواقع ، حقد وبغضاء ؛ ولكن لا شك أن الحقد يستطيع أن يعطي معنى وقصداً لحياة تترسخ في موقف ايدولوجي . كان لوثر يقول : « عندما يصبح قلبي بارداً ، فلا أتمكن من الصلاة كما يجب ، أثير نفسي وألهبها بقصور وهروق وفساد أعدائي ، بتصور البابا والمتأمرين معه ، كي ينفث قلبي للاشمزاز والحقد ، فأستطيع ، آنذاك ، القول ، بحرارة وحدة ، ليكن اسمك مقدساً ، ولتكن مملكتك ، ولتكن مشيئتك ! » . نستطيع ، من هنا ، أن نفهم ما يعنيه ماريتان عندما يكتب : « ان عبارة الحرية الدينية تتناقض مع ذاتها ، وان الاستقلال الفكري في قضايا الايمان والاخلاق هو شكل من أشكال المروق المتعريف » .

لا تستطيع الحركة الانقلابية الحياة دون حقد تركزه على بعض الاعداء ، والحقد يولد الكراهية والمنف ، يستحيل ، اذن ، ظهور حركة انقلابية بدون عنف . فمن المسيحية الى روسو ، الى ماركس ، الى هتلر أو لينين ، نرى أن الحقد يسود الفكر الانقلابي . تولد الايدولوجية الانقلابية حقدًا على الذين ينكرونها ، وتحتاج الى الحقد غذاء لها . انه حقد يغتبط عند التفكير بالألم الذي يمكن اخضاع الاعداء له . اتنا نجد صورة واضحة عن ذلك في قول تارتوليان الذي ينسب الناس بأن مشهد الاباطرة الرومان ، وهم يتمذبون في نار جهنم ، سيكون من أهم مصادر السعادة للمؤمنين . فالحقد من أهم وسائل

الايديولوجية الانقلابية في تأكيد ذاتها والمحافظة على ديناميكها الثوري ، وهو من أهم العوامل ، ان لم يكن أهمها ، في تحقيق وحدة اتباعها الشعبية . فهو يفصل الفرد عن ذاته نفسها ، ويقذف به الى الخارج ، حيث يستطيع أن يعبر عن ايمانه ؛ انه يحمره من منافعه ، ويجعله يركز حياته على موضوع بغضائه وحقدده . لهذا ، يتحول الفرد ، بواسطة الحقد ، الى شوق ملح للاندماج بالذين يشاركونه شعورهم في حركة انقلابية ثائرة ومسعورة العاطفة . يقول هاينه في وصف هذه الظاهرة : « ان ما تعجز عنه المحبة المسيحية يتحقق عن طريق الحقد » . كان دي ساد أكثر صراحة في الاعلان عن تلك الخاصة التي استوقفت انتباهه ، خصوصاً في الاديان ، فكتب بأن فكرة الله هي فكرة ألوهية مجرمة تستبد بالانسانية وتكرها ، وبأن تاريخ الاديان يدل على أن الاجرام يشكل خاصة أساسية من خواص الله .

يعجز التاريخ عن تعيين حركة انقلابية واحدة استطاعت ان تؤكد ذاتها بدون عنف . تكلم لاقوريت ، وهو مؤرخ يؤمن بمسيحيته ، باسم كثيرين من المؤرخين المسيحيين ، عندما اعترف بأنه ، على الرغم من التناقض بين روح المسيحية وبين القوة المسلحة ، وعلى الرغم من صعوبة الاعتراف بالامر ، فإنه لمن الواقع الصريح في التاريخ أن يكون استخدام القوة هو الذي جعل بإمكان المسيحية ان تعيش . فالعنف هو الذي جعل من المسيحية ديناً عالمياً ، والتبشير بها سار جنباً الى جنب مع العنف والقوة . ذكر مالانشتون ، أهم مساعد لنوتر ، في كلامه عن ظهور ونجاح البروتستانتية ، أنه ، لولا الاعتراف على السلطة المدنية وتدخلها ، لكانت مبادئهم تحولت الى قوانين افلاطونية .

ان ظاهرة العنف في التاريخ ، وليس في الايديولوجية الانقلابية فقط ، جعلت ستوبز وكثيرين غيره ، يرون ان الحرية السياسية ليست طبيعية ، وان العنف والاستبداد ارادة القوة أمر طبيعي . ان العنف الانقلابي ذاك لا يؤكد ذاته ، لانه بعيد عن كل معنى أخلاقي ، كما حاول الكثيرون تفسيره ، بل على العكس ، فهو ما هو عليه ، لانه تعبير عن اخلاقية جديدة تحاول ان تفرض

صورتها على الناس . كان قصد لنكولن تحقيق سعادة جميع الأميركيين ، ولكن أعماله هدمت حياة الكثيرين منهم ، وجعلت حرية الآخرين اقصوصة قانونية . ان احدى مشا كل الانقلاب الاخرى ، التي تدل على ذاتها في الايديولوجية الليبرالية بشكل خاص ، هي المشكلة التي تبرز في تناقض العدالة الثورية مع الحرية . فهي مشكلة العنف الإرهابي الذي يبشر بقصدين لا يلتقيان : نموذج حيالي جديد ، والحرية .

يقول توينبي : كان الاعتدال سهلاً في الغرب في دور زالت حرارته الدينية ، وخسرت فيه المسيحية قبضتها على قلوب وعقول الناس ، التي لم تكن قد وجدت بعد بديلاً عن المسيحية تركّز عليه ولاءها وحاسبتها المكبوتة . ولكنها الآن ، وقد وجدت آلهة جديدة في النازية والشيوعية والفاشية ، زال الاعتدال من تصرفاتها . من هنا نستدلّ على علاقة عامة عن علاقة العنف بالايديولوجية الانقلابية ، تمكنا من القول بأن العنف المحدود هو برهان على انقلابية محدودة في الايديولوجية . كانت الفاشية الايطالية مثلاً محدودة في انقلابيتها ، وبالتالي كان العنف الذي اعتمدته عنفاً محدوداً . فالأحكام ضد السياسيين كانت ، نسبياً ، خفيفة جداً . فن عام ١٩٣٦ الى عام ١٩٣٢ مثلاً ، أي طيلة ست سنوات ، وكانت سنوات نشيطة بشكل خاص ، نرى أن المحاكم الخاصة ضد المجرمين السياسيين قد أصدرت سبعة أحكام بالاعدام فقط ، ومائتين وسبعة وخمسين حكماً بعشر سنوات سجن وما فوق ، والفا وللاثمانية وستين حكماً بالسجن لمدة تقلّ عن العشر سنوات . أما النفي فقد أصاب عدداً أكبر بكثير . ولكن تلك المحاكم أوقفت اثني عشر ألفاً ثم برأتهم ، لأنها وجدت أنهم غير مذنبين . يستحيل حدوث هكذا عمل في الارهاب السيجي أو النازي أو الشيوعي ، مما يفسر لنا ما يعنيه جوبلز ، عندما يكتب في مذكراته ، عن الفرق بين الفاشية والنازية ، بقوله بأن « الأولى لا تشبه الثانية في شيء . فبينما تفوص الاشتراكية القومية عميقاً الى الجذور ، تظل الفاشية عائمة في خضمّ خارجي سطحي فقط » ، أو ان الدوتشي ليس انقلابياً كالزعيم

أو ستالين . فارتباطه الكبير بشعبه الإيطالي 'يفقده' الخصائص العامة التي تميز
الانقلاب على صعيد عالمي » .

لا يكون هذا العنف الانقلابي مقصوداً ، بل يأتي ، عادة ، نتيجة
لديالكتيك الايديولوجية في تحقيقها الثوري . كتب بارنز بعد الاهتمام بدراسة
تلك الظاهرة بأن ليس هناك في الحركات الثورية التي كانت يصفها من انقلابي
واحد رغب في العنف .

صتم هاملت ، وقد تلبّنه وجدانه الى هذا التوربين أخلاقيتنا النظرية
وأخلاقيتنا العملية ، أن يعمل عندما يستطيع فقط ان يعمل أعماله تتوافق
تماماً مع مقاصده ونواياه . ولكنه يأس من العمل ، أي عمل ، نتيجة ذلك
وعندما يصمم نهائياً أن يعمل كانت أعماله تبدو بعيدة عن المعنى الأخلاقي .
يظهر هذا التناقض جلياً في العمل السياسي الثوري على الأخص . فمقياس
النجاح في هكذا عمل هو درجة بلورة مشاعر وأفكار وولاء الآخرين في
الايديولوجية الجديدة ، وحفظ سيادة مستمرة عليهم . ولكن مقياس العمل
الأخلاقي هو الدرجة التي يمكن معاملة الآخرين بواسطتها . ليس كوسائل بل
كغاية . يظهر ان طبيعة العمل او السلوك ، من ناحية عامة ، تستثني او تلغي
هذا المعنى الأخلاقي فيه ، بسبب الظروف والأوضاع التي تحيط به من الخارج .
يظهر أيضاً ان من يريد أن يعمل ، او يسلك أخلاقياً تبعاً لهذا المعنى ، يضطر
الى الانعزال عن المجتمع ، كما فعل المسيحيون الأولون ، او ان يتبع نصيحة
هاملت لأوفيليا بأن تتخبط في سلك رهينة . اما سبب التناقض فيرجع الى
تعمد غير محدود في المظاهر الاجتماعية السياسية ، والى قصور الفكر الانساني
الذي يعجز عن سيادة نتائج العمل الانساني او الانباء بها . فما ان يتم العمل ،
حتى يصبح قوة مستقلة تخلق التغيرات ، وتثير أعمالاً أخرى تتشابهك مع
غيرها . لذلك ، قال جوته لإكيرمن ، مرة : « ان من يعمل يكون دوماً
ظالماً . فليس من أحد يمدد الا الانسان الذي يتأمل فقط » .

لا يتحقق الانقلاب آلياً بفرض مبادئه ، عن طريق نخبة انقلابية تعبر عن

معانيه ، إذ عليه ان يواجه ، الى جانب صعوبات وعثرات التشقيف الايديولوجي للشعب ، الصعوبات والعثرات التي يضعها الجانب الخاسر ، الذي لا يرضخ أبداً لمنطق الحركة الانقلابية ، لأنه يعجز عن ملاحظة هذا المنطق ، ويحاول ، ما استطاع ، ان يعرقل سيرها ويثقل عملها . لذلك ، نجد الحركة الانقلابية ذاتها مضطرة لأن تلتقي بين إزالة بضعة آلاف او عشرات ومئات الألوف ، وبين فشلها في ترسيخ برامجها التي تقود الى مجتمع جديد . انها مشكلة العلاقة بين الغاية والوسيلة ، مشكلة الغاية التي تبرر الوسيلة . فاستخدام العنف يصبح واجباً مقدساً ، وان كان مؤلماً وكريهاً ، يفرضه الى حد ما موقف الجانب الخاسر الذي ينكر الفشل ويأبى ان يعترف به .

ان إزالة الطبقات والفئات الخاسرة تكون سبباً واحداً فقط من بين الأسباب التي تؤدي الى الارهاب الانقلابي . فالأزمة الحادة التي يمر بها كل انقلاب كبير ، وهي أزمة تجمل وحدة القصد والحركة والاتجاه الشرط الاساسي في انتصار الانقلاب ، تبرر العنف وتبرر لإزالة كل معارضة ايديولوجية . التشقيف الثوري وحده غير كافٍ . فهو بحاجة الى العنف يحمله ، يرسخه ، ويفتح الطريق أمامه ، او كما أشار جوبلز : « يجب ان يكون هناك دائماً سيف حاد مسلطاً وراء الدعاية » ، إن ارادت الدعاية ان تكون فعالة .

الأزمة تلك هي أولاً أزمة بناء الايديولوجية الجديدة في مجتمع جديد ، وليس أزمة الصراع مع الأعداء أو أزمة الحرب ، كما حاول البعض ان يفسرها ، فيرجع العنف اليها ؛ لا شك ان العنف الارهابي يتطور ، ويزيد حدة مع الوقت ، وفي مجرى تحقيق الانقلاب ، ولا شك ايضاً ان الاعداء في الخارج والداخل يزيدون كثيراً من شمول العنف وامتداده وعمقه ؛ فوامرات الارستقراطية المتنامية ضد الشعب وضد الثورة ، في فرنسا وروسيا مثلاً ، كانت مسؤولة عن الارهاب فيها ؛ فالرجميون وجيوشهم « البيضاء » حاولت خنق الشعب والثورة في روسيا ، وحملت الدول الغربية على التدخل ، وجيوش الملوك احاطت بفرنسا ، كما ان الفتن والثورات المحلية الفدرالية ضد

الثورة عمت البلاد . بيد أن كل ذلك لا يفسر العنف في حقيقته الاساسية النهائية ، وبالرغم من أهميتها الكبرى ، فهي أسباب تأتي في المرتبة الثانية ، لان العنف يرجع اولاً الى حقيقة الايديولوجية الانقلابية وعناصر وخصائص تركيبها المختلفة . فلولا هذا التركيب لما استطاعت الايديولوجية أن تُثير قوى الرجعية ضدها ، ولما استطاعت ان تقاومها ، او ان تحشد القوى اللازمة الضرورية للكفاح ضدها .

يعبر فارارو عن موقف كثيرين من المفكرين ، عندما يحاول ان يعيد العنف اليقوي الى الخوف ، فيفسره بخوف اليقويين على مراكزهم وحياتهم . قاد الخوف الى أعمال عنف ، قادت بدورها الى خوف أكبر ، والخوف الاكبر قاد ايضاً الى عنف أكبر ، وهكذا دواليك .

لم يستطع فارارو ، على ما يظهر ، في نقضه لأعمال العنف ، وفي حقه على الثورة والثائرين ، في تمسكه بما يسميه مبدأ الشرعية ، ان يرى في هؤلاء الانقلابيين سوى انتهازيين . فهم ، في رأيه ، كانوا بحاجة الى الايمان بمبادئهم ، بسبب الخوف الذي أثاروه حولهم ، وأثير فيهم . ولكن ، ما الذي حدا بهم في ابتداء الأمر ان يُثيروا العنف او ان يمارسوه ؟ ما الذي فعله اليقويون حتى سيطر عليهم الخوف تلك السيطرة ؟ وان كانوا يحذرون هذا الخوف ويضطربون منه ، فلماذا المجرفوا في طريقه ؟ ما الذي دفعهم الى الأعمال التي أدت الى ظهوره في بادىء الامر ؟ ليس باستطاعتنا ان نجد لتلك الاسئلة جواباً في المنطق الذي أبرزه فارارو وغيره . لقد آمن هؤلاء الانقلابيون بدين جديد ، وكانوا دعاة دين جديد فإرسوا ، لذلك ، العنف ولم يترددوا أمامه . انه لمن المستحيل على « انتهازي » او رجل خائف ان يحمل أعباء ومسؤوليات العهد اليقوي او العنف الشيوعي ؛ ويستحيل على قادة انتهازيين خائفين ان يوحوا لاتباعهم وجيوشهم بروح يضمن لهم الغلبة على اوروبا مجتمعة ، ونصف فرنسا معها ، وهم حفاة جائئون لا عزاء لهم سوى ايمانهم بقادتهم وبتشييد عالم جديد . يعبر قول كاريه ، الانقلابي اليقوي ، بأنهم

« يفضلون تحويل فرنسا الى مقبرة ، على ان يرفضوا حكمها تبعاً لما يرونه اصلح لها » ، عن المعنى الذي ينطوي عليه العنف الانتقالي . ان النفسية الانتقالية الدينية التي ميزتهم هي التي صنعتهم ، وصنعت عهدهم ، وكمنت وراء كل اعمالهم . يرى فارارو وهوفر وغيرهما من الذين يتبعون المنطق ذاته ، ان البعقويين لم يهرقوا الدماء لانهم آمنوا بالسيادة الشعبية كحقيقة دينية ، ولكنهم حاولوا ان يؤمنوا بالسيادة الشعبية كحقيقة دينية ، لأن خوفهم جعلهم يهرقون دماء كثيرة . ومرة ثانية ، ما الذي أثار خوفهم من تلك الإثارة ؟ . ألا يعني ذلك أن موقفهم الأول ينطوي على شيء أثار حفيظة قسم من فرنسا وأوروبا عليهم ؟ . اننا ، على العكس تماماً ، نستطيع أن نؤكد بأن هؤلاء الانتقاليين - وذلك ينطبق على جميع الانتقاليين - مارسوا العنف الانتقالي ، لأنهم لم يعرفوا الخوف ، ولأن الخوف ، الذي يتكلم عنه أمثال فارارو ، لم يساورهم . تدل حياة الانتقاليين الكبار دائماً على ذلك . يتمكن الانتقاليون من الوصول الى الحكم بالرغم من قوى هائلة ، تفوقهم بعشرات المرات عدة وعدداً ، لأنهم - وهذا واقعهم جميعاً - كانوا ينطلقون من ايدولوجية انتقالية .

ان أي شعور بأن هناك نقصاً أو ضعفاً أو زيفاً في المذهب الجديد يضعف الايمان به والاعتماد عليه ، ويخمد بالتالي نشاط وحيوية واندفاع أتباعه واستعدادهم للتضحية بوقتهم وسعادتهم وراحتهم . لم يكن ميل الحركة الانتقالية الى الامتداد ركضاً وراء دليل يبرهن على أن المذهب الجديد هو ، كما يعلن هوفر ، الحقيقة كل الحقيقة ، بل نتيجة الايمان بأن المذهب الجديد هو الحقيقة كل الحقيقة .

إنه لمن الغريب حقاً أن يرى بعض المفكرين أن الحركات الانتقالية الحديثة هي من صنع قادة لا يطمحون لشيء سوى السلطة ، ولا يريدون شيئاً يتجاوز السلطة ، وأن كل برنامج اجتماعي أو سياسي يلجأون إليه هو لأجل تدعيم السلطة . غير أن هذا المفهوم الخاطئ يزول ، عندما نلاحظ أن الحركة

الانقلابية تحاول أن تنشئ نظاماً جديداً ، وأن المشرفين عليها من قادة يفترضون أن كل عنصر من عناصر التركيب الاجتماعي ، مهما كان ضئيلاً وثانوياً ، يؤثر في التركيب ككل . لهذا ، كان من الطبيعي إخضاع جميع النظم والهيئات والأشكال الاجتماعية الى الحركة أو الدولة ، لأن تثقيف الفرد بفكرة النظام الجديد وإخضاعه لهذا النظام ، يفرض خضوع النظم والهيئات والأشكال خضوعاً مطلقاً . هذا المفهوم هو وحده الذي يفسر سلوك قادة الحركات ويكشف عن منطقهم ، وراء ما يبدو ، لأول وهلة ، خالياً من المنطق . فأي منطق يستطيع أن يفسر تحول هذه النظم والهيئات الشامل ، ان رأينا أن السبب يرجع فقط الى أهواء وأطباع القادة ؟ . أي منطق يستطيع مثلاً أن يبرر حرب الإغناء التي أعلنتها الشيوعية الروسية أو النازية أو اليعقوبية ضد الدين ، ان رجعنا الى طموح القادة أو حبهم للسلطة فقط ؟ . أين هي الحجة التي يمكن بواسطتها إقناع قادة ، لا يهمهم سوى الاستيلاء على الدولة ، بأن يشنوا هذه الحرب ؟ فإن كانت السلطة فقط هي ما يريد القادة ، فكيف نفسر الجهد الكبير الخاسر في انشاء النازية للممتلكات ، وقتل الممتلكين بثأت الألوف ، في فترة كانت تحتاج فيها الى كل فرد ، الى كل نقطة زيت ؟ .

لا يمكن تفسير العنف الذي رافق هذه الحركات ، كما يزعم هؤلاء ، بأنه ضرورة سياسية في حماية القادة أو الدولة ، لأن هناك ناحية فيه ليس بالإمكان تفسيرها على هذا الشكل ، وهي العنف الثقافي الفكري الذي لا يتخذ أي طابع سياسي ، والذي ساد جميع مناحي الفكر في تلك الانقلابات . هذا العنف هو عنف ايدولوجي ينبس من انقلابية الايدولوجية التي تتبثق تلك الحركات منها .

كان فريدريك وبرزينسكي ، مثلاً ، يران أن الأفكار تصبح أسلحة وتعتمد على الاضطهاد ، عندما تخسر من قوتها ، وعندما يبدأ حاملوها في الشك بحقيقتها . ولكن ان كان ذلك صحيحاً ، فكيف نفسر افناء الملايين في امتداد المسيحية الأول ؟ .. وكيف نفسر القتل الجماعي بين الفرق المسيحية المختلفة ؟ ..

إنها يقولان إن المسيحي الراسخ الايمان لا يكون متمصباً ضد من لا يرى حقيقة ايمانه ؛ إن صح هذا ، وجب علينا ان نقول أولاً بأن ألفاً وثمانمائة عام من تاريخ المسيحية كانت سنين تمييز بعدم الايمان ، لأن المسيحية ، في مجراها ، كانت تقتن بالاضطهاد والتمصب والقتل والتعذيب ، أي بظاهر عدم الايمان ؛ وثانياً ، بأن الايمان المسيحي لم يكن نقياً وعميقاً وواثقاً من ذاته ، إلا في القرن العشرين ، لأنه ، في هذه الفترة ، لم يمارس قتل الأعداء الجماعي وتعذيب او اضطهاد الخارجين عليه ..؟

ولكن المؤلفين يهودان فيقرران ، في مكان آخر من دراستهما ، ان العنف الذي يتتبع في مراحل متقطعة يعبر عن حيوية ومرونة الحركة الانقلابية وليس ، كما يزعم الكثيرون خطأ ، عن فسادها او انحلالها .

تجدر الإشارة هنا الى ان هناك بين العنف الانقلابي كما نراه في الماضي وكما نراه في انقلابات القرن العشرين ، فرقاً استراتيجياً يحسن الكشف عنه . فالانقلابيون المسيحيون او الفرنسيون مثلاً ، ما عدا عدد قليل منهم ، كما را ، لم يبرروا العنف في ذاته ، ولكن الانقلابات الحديثة تعطيه هذا التبرير . فالحركات الشيوعية والنازية ترى ان العنف في ذاته ضروري للثقيف الانقلابي ، ولرعاية الديناميك الثوري ، وحفظ نقاء وصفاء هذا الديناميك . نجد ان الحركة تعتمد العنف هنا كي تهزّ او تحرك الشعب من سباته ، وكي تحرضه دائماً على الحركة ، وكي تشعد وجدانه الثوري . العنف يعني وضع الثورة أمام الشعب بشكل مستمر ، كي لا يقف الشعب او تغيب الثورة عن وعيه وضميره ، انه ، بمباراة أخرى ، وسيلة في منع الشعب من استئثار الثورة كجزء من تقليد ، وبطريقة غير واعية ، إذ يعني ذلك موت الثورة . يؤدي العنف آنذاك الى خدمة الديناميك الثوري الذي يقوم بدوره بخدمة الايديولوجية الجديدة .

فنعندما نقول صحيفة شيوعية او نازية مثلاً بأن العنف ليس من طبيعة المجتمع البورجوازي ، بل من طبيعة المجتمع الشيوعي او النازي ، لا يعني ذلك

ان المجتمع البورجوازي يأبى العنف ، نتيجة تركيبه الأخلاقي ، بل ان هذا المجتمع بعيد عنه ، لأنه بعيد عن الديناميك الثوري ، يحيا في جود ايدولوجي ، بينما يكون العنف من طبيعة المجتمع الشيوعي او النازي ، لأنه يعاني الحياة ثورة وتغرداً ، ويحاول ان يفرض معناه على العالم والتاريخ. تدرك الحركات الانقلابية ان كل ديناميك ثوري يحمل ، في مجراه ذاته ، بذور تدميره . ولهذا ، فهي في خوف من هذه الناحية تريد ان تحفظ الديناميك ما أمكنها ، فتلجأ الى العنف وحركات التطهير في إعطائه حيوية ، او في حفظ حيويته واندفاعه . يُعيد التطهير او العنف المتقطع الى الحركة او يحفظ فيها الحيوية الضرورية والوحدة التي تحتاجها بالاضافة الى حماسها الثورية. انه طريق الحركة الانقلابية في تأمين الفعالية والكفاءة ، إذ ليس هناك من وسائل أخرى ، انتخابية او غيرها ، تؤمن ذلك . فهو وسيلة في فتح الطريق أمام عناصر ثورية ديناميكية جديدة ، وتوفير دم جديد لمراكز القيادة ، يؤمن استمرار حماسها او ديناميكها الثوري ، ثم هو وسيلة في الحيلة دون بروز سلطات محلية او فرعية تعثر تنظيم الحركة الكلي ، او تحد من وحدتها .

تناولت حركة التطهير في الأحزاب الشيوعية البلقانية مثلاً بين عام ١٩٤٨ وعام ١٩٥١ ، حسب تقدير فرانسوا فاجتو ، في كتابه تاريخ الديمقراطية الشعبية ، ما لا يقل عن خمس وعشرين بالمائة من أعضاء تلك الأحزاب . ففي هنغاريا ، هبط عدد الحزب من مليون الى ثمانمائة ألف ، وفي بولونيا هبط من مليون وثلاثمائة ألف الى مليون ، وفي رومانيا هبط من مليون الى سبعمائة ألف . وفي بلغاريا من أربعائة الى مائتين وخمسين ألفاً ، وفي البانيا من سبعين الى ستين ألفاً . ولكن المؤلف يضيف بأن هذه الاعداد لا تعطي ، في الواقع ، صورة عن العدد الحقيقي الذي ذهب ضحية التطهير ، لانه بين عام ١٩٤٨ وعام ١٩٥١ ، قامت حملات كبيرة لإدخال أعضاء جدد الى الاحزاب .

من خصائص العنف الاصلية أن استخدامه المستمر يجعل الناس لا تشعر به بعد مدة ما ، إلا اذا كانت درجة العنف تزيد تدريجياً . هذا يعني أن درجة

البأس التي تولدها الزيادة التدريجية المستمرة قد تلغي القصد من العنف ، بما تولده من هدوء وسكون يحدّ من نشاط الشعب وحيويته . لهذا ، نرى أن هذه الحركات الانقلابية ، وخصوصاً الشيوعية منها ، وقد أثقنت هذا الفن أكثر من غيرها ، تجابه هذه النتيجة بما تحقّقه من تعاقب أو تناوب بين فترات من العنف ، وفترات من الاسترخاء . يترك هذا الأسلوب الشعب يأمل بحياة أكثر استقراراً ، ويجعل الفرد يشعر بأن الدمار ليس حتمياً ، وبأن له الخيار في الحياة ، وبأن سلوكه يساعده في تجنب الاضطهاد والنجاة من مغالب العنف . فبدون أمل من هذا النوع ، لا يجد الفرد اسباباً أو محرّضات كافية للخضوع لجميع ما يفرضه النظام . ان الذين يشكون بأن بعض أحداث حياتهم قد تستخدم ضدهم في المستقبل ، يحاولون جهدهم بأن يعوضوا عنها بإظهار حماسة متزايدة ونشاط أوسع في تحقيق واجباتهم ، وفي التدليل على ولائهم أو طاعتهم اللاحقة .

العنف أداة تلجأ إليها الإيديولوجية الانقلابية كي توسع ايضاً من عزلة الفرد ، وبذلك تدعم ديناميكها وقاعدتها الإيديولوجية الشاملة . أكدت النازية بشكل خاص ، على هذه الناحية . ففرد يتجاوب تجاوباً عميقاً مع وحدة اجتماعية ، او ينعم بعلاقات متينة مع أقارب أو أصدقاء أو إحدى الهياكل والمنظمات ، ليس الفرد الذي تريده الحركة الانقلابية ، لانه يشكل عثرة في طريق بنائها . ان الاعتماد على العنف ، أو اللجوء الى حركات تطهير مستمرة ، يشكّل أسلوباً فعالاً في هدم العلاقات تلك الأساسية ، لانه يهدد بالمصير عينه ، ليس فقط الفرد بل جميع الذين تربطهم به علاقات ودية وشخصية متينة . هذا يعني ان توجيه العنف الى فرد ما ، يحول اصدقاءه ومعارفه الى أعداء أو الى مشبوهين فيسرعون باتهامه أو بالتصل منه ؛ أي ، من ناحية أخرى ، أن الفرد يجد انه من الحكمة ألا يوطّد علاقات وشيجة مع أي شخص حيطة للمستقبل . أما الوجه الثاني للقصد من العنف فهو تهديم الهياكل والاشكال الاجتماعية السياسية وبعثتها ، كي يبقى الفرد وحيداً أمام الحركة الانقلابية ،

يشعر أنها هي وحدها تمنحه ذاتية جديدة فيسهل عليها دمجها في كيانها .

تفرض إشادة ايدولوجية انقلابية في نظام كلي الاعتماد على العنف كأداة في تحقيق ذلك . هذا لا يعني أن الايدولوجية تفرض نفسها على أكثرية ساحقة عن طريق العنف فقط ؛ فالايديولوجية يجب ان تكون قد كسبت ولاء الكثيرين وأصبحت تعبر عن أهواء ومنازع الاكثرية ، قبل ان تعتمد على العنف بطريقة ناجحة .

ان شوق الايدولوجية الانقلابية الى إجراء تحويل كلي هو الذي يولد العنف ، ولهذا ، فان تاريخ الحركات الانقلابية يكشف عن أن درجة العنف تزداد تدريجياً مع تحقق الحركة . ففي بادىء الأمر يتجه الى أعداء الايدولوجية فيبقى محصوراً محدوداً ، ولكنه يمتد بعدئذ الى نواح أخرى من المجتمع ، ومن ثم الى نواحي المجتمع كلها ، وهذا يعني مقاومة أشد ، وبالتالي عنفاً متزايداً في حدته وشموله . تعتبر الحركة الانقلابية أن كل فرد عادي يتحول إليها عفويًا ، ويصبح جزءاً من وحدتها ، ولهذا فمن لا يتحول إليها يمثل ، بشكل عفوي أيضاً ، عنصراً مشبوهًا . ولكن هذا لا يعني أن العنف ظاهرة مستمرة في الايدولوجية الانقلابية ، بل هو يلازمها اثناء امتدادها ودورها الديناميكي فقط ، ولكن عندما تتجاوز هذا الدور ، فان العنف — بهذه الصورة على الأقل — يزول ويحل محله نوع من الدستورية تتميز بنوع آخر من العنف .

فلكي يكون العنف عنفاً انقلابياً ناجحاً يجب أن يتمكن من تحقيق شرطين أساسيين ؛ يجب استخدامه ، أولاً ، باستمرار وحدة وثبات وقسوة .

يتخذ العنف الشكل الحاد الذي يميزه لأن ورائه يكن ، وعى ذلك أم لا ، قانون نفسي يفرض تلك الحدة . ان الإساءة المحدودة تثير الناس وتحثهم على الانتقام ، ولكن الاساءة الكبيرة تشل ارادتهم وتفرض عليهم السكينة . لهذا ، كان العنف الذي تمارسه الايدولوجية الانقلابية من هذا النوع الذي يجعلها غير مهددة بانتقام الذين لا يقبلونها . أدرك ماكيافيلي ، ولم يكن

بالانقلابي ، هذا القانون النفسي السياسي ، منذ قرون ، فكتب بأنه يجب إما
ملاطفة الناس أو القضاء عليهم .

ويجب ثانياً أن تكون غايته توليد ارادة عامة موحدة ، تلغي الحاجة الى
العنف ، لأنها ترسخ وحدة الشعور والانضباط العفوي اللذين يلقيان دوره .

هذان الشرطان يستحيلان على أي عنف ، إن لم يكن أداة ايدولوجية
انقلابية ، لان الايدولوجية هي التي تحققها . فبدونها يستحيل على العنف ان
يكون مستمراً ثابتاً ، لأنها هي التي تولد النفسية والايان اللذين يكتنان وراء
استمرار العنف وثباته ، وبدونها يستحيل عليه ترسخ الارادة العامة لأن هذه
الإرادة بحاجة الى مصدر لها وقاعدة .

تدلّ الاساطير على أن الذهن الانساني قد تنبه الى دور العنف الخلائق منذ
أزمان عريقة . تقترن فكرة البداية الجديدة بالايديولوجية الانقلابية التي تقترن
بالثورة ، والثورة تقترن بالعنف . قتل قايين أخاه هابيل ورومولس قتل
رامس ؛ كان العنف البداية ، وكل بداية تعتمد على العنف .

يتخذ العنف الانقلابي وخصوصاً الحديث شكلاً منظماً موحداً ذا مقاصد
واضحة معينة ، ولكنه ينجح ، ليس لأنه يتخذ شكلاً منظماً فقط ، بل
مستمراً أيضاً ؛ فالتطبيق المنظم المستمر ممكن ، لأنه ينبع من ايمان روحي
عميق ، يعبر عن ايدولوجية جديدة . نجد هنا الشرط الاول الاساسي في نجاح
كل عنف ، لأن العنف الذي لا ينبثق من هكذا ايمان يكون عنفاً متروكاً ،
متذبذباً ، قلقاً ، غير مستقر . وهنا أيضاً بطالنا الفرق بين العنف الانقلابي
والعنف الرجعي . فالأخير ليس أقل من الأول قوة ، وقد يزيد عليه ، ولكنه
لا يتميز بالصفات التي ترافق الأول ، وتبرره في نظر الناس ، وتضمن فسالته
وأثره . كان هتلر نفسه يحتقر قوة وعنف الفرد المستقل أشد احتقار . فأى
عنف لا ينبع من أساس روحي ، يكون في رأيه مزيفاً ، لأنه يحتاج الى الثبات
الذي يمكنه من الظهور في نظرة للحياة متمصبة .

عندما قيّد نيتشايف، في جنح الظلام، الى المشقة، لإعدامه عام ١٨٧٢، وقف أمامها وصرخ قائلاً: « هنا في هذا المكان بالذات سوف تقام، عن قريب، المصلة التي تقطع رؤوس الذين قادوني الى هنا. فليسقط القيصر، ولتحيا الحرية ».

صدق نيتشايف في قوله. فالعنف الرجعي عجز دائماً عن الجبولة دون ظهور الحركات الانقلابية ونجاحها. كانت تماثيل شهداء الانقلابات تُشاد فيما بعد في الامكنة التي أعدموا فيها.

لا ينجح العنف الانقلابي ويتخذ معنى يبرره ضد العنف الرجعي فقط، بل ينجح ويتخذ هذا المعنى فيقوم بدوره التطويري التقدمي، لأن المجتمع السائد او النظام التقليدي يكون قد انحَلَّ وبدأ بالتفتت. أما العنف الانقلابي الذي ينشأ في مجتمع لم يتهرأ وينحلّ بعد بدرجة كافية، فانه لا يستطيع ان يكون انقلابياً حقاً، لأنه يعجز عن اجراء تحويل جذري في المجتمع؛ ولكنه يقدم ويهيئ للحركة الانقلابية التي تستطيع فعل ذلك بالاعلان عن قدومها. كانت العنف الثوري الروسي مثلاً، في القرن التاسع عشر، من هذا النوع. فلم يكن يرتكز على قاعدة شعبية، وبدون وضعية تاريخية ملائمة، فاقصر العمل الثوري لذلك على فئات ضئيلة محدودة لا تتجاوز بضعة مئات، بضعة عشرات، أو أقل في بعض الأحيان. التجأت هاته الفئات آنذاك الى الارهاب كوسيلة في التنبيه الى وجودها ومقاصدها، والى ايقاظ وجدان الشعب من غيبوبته. كان ارهاباً سلبياً، ولكنه ذو فائدة أساسية في تحريك وإثارة الوجدان العام وتحضيره واعداً للثورات الفعالة في بدء القرن العشرين.

يتخذ العنف عادة، قبل الاستيلاء على الدولة، شكلاً فردياً. يكون هدفه كما حدده الفوضيون، وفي طليعتهم الفوضوية الروسية، التحويل وتفكيك السلطة عن طريق الخوف، واعداد الطريق بذلك للخطوة التالية، ألا وهي الاستيلاء على الدولة؛ ولكن بعد الاستيلاء على الدولة، يتحول هذا العنف الى

جماعي ، هدفه ترسيخ السلطة وثبوتها بدلاً من تفكيكها . فبينما يتجه العنف الفردي الى أفراد في مراكز رئيسية حساسة ، ينحو العنف الجماعي الانقلابي الجديد صوب الشعب ككل ، أو صوب جماعة معينة . ان الهدف من العنف الثاني ليس اعتماد الخوف فقط ، بل ازالة العدو من الوجود ، كي ينسجم المجتمع مع المذهب الجديد .

لا يحاول العنف الانقلابي ايقاظ الوجدان العام فقط أو تحويل الوضع الانساني في صورة جديدة ، بل يتجاوز ذلك الى محاولة تحويل الانسان ذاته ، وارجاع النقاء أو الاصاله الانسانية له . تلك هي الصورة التي توافق العنف الانقلابي في ذهن الكثيرين من الانقلابيين . عتبر ميشاله عن ذلك ، عندما دعا الى تهديم المجتمع وتحويل مدنه الى أحراج ، والأحراج الى كهوف بلجأ اليها الناس . وبعد مضي قرون ، عندما يزول الشر من نفوس الافراد تحت صدأ البربرية ، وعندما يكونون قد رجعوا الى الطهارة البدائية الأولى ، عندئذ يصبحون على استعداد ليتحضروا ثانية . النظرية القائلة بضرورة تهديم المجتمع بالعنف والرجوع الى طور بدائي ، كانت نظرية قال بها عدة وفير من الانقلابيين الآخرين كبلانكي ، وبلان ، وبرودون ، وسوريل ، وباكونين الخ...

يقول بورك ، في تفسير هذا العنف ، بأن حقدهم - أي الانقلابيين - الكبير على الرذائل يجعل محبتهم للناس قليلة جداً . عندما سأل صحافي انكليزي ستالين عن ملايين الفلاحين الذين قُضي عليهم أثناء حركة تأميم المزارع ، بادره ستالين بالسؤال عن عدد الذين قتلوا أثناء الحرب . فأجاب الصحافي : سبعة ملايين ونصف المليون . عندئذ أجاب ستالين : سبعة ملايين ونصف المليون بدون أي هدف أو تبرير ! يجب عليك اذن الاعتراف بأن خسائرنا كانت قليلة جداً ، لأن حربكم انتهت في فوضى ، أما نحن فنساهم في عمل سينفع الانسانية كلها .

هذه الصورة عن انسانية جديدة ، ترتبط بالإيديولوجية الانقلابية كطلق يستثني كل شيء ليس من طبيعته ، ولهذا نرى أن الحركات الانقلابية تضطهد

الجماعات والحركات الاخرى التي تحمل مفهوماً أو تفسيراً آخر يدور حول
الايديولوجية التي تحملها بشكل أشد من الاصطهاد الذي توجهه الى الفئات
المحافظة الرجعية ؛ فهذه تمثل ماضياً لا يمكن رجوعه ، ماضياً يتجاوز التاريخ ،
وايديولوجية أخرى غريبة ، تعلن بوجودها ذاتها أنها خارج الانقلاب ودنياء .
ان الحركة الانقلابية لا تحتاج الى جهد اضافي كي تفصل بينها وبين المواقف
الرجعية ، ولكن الجماعات والحركات الاولى ، كالحركة الاشتراكية الديمقراطية
بالنسبة للشيوعية ، أو البروتستانتية بالنسبة للمذهب الكاثوليكي ، فإنها تنظر
الى المستقبل ذاته الذي تحاول الحركة الانقلابية أن تسوده بشكل تام ،
فتنفسها في ذلك ، وتعود الى الايديولوجية ذاتها التي تعود إليها ، وتحاول
تفسيرها بشكل مناقض مغاير لتفسيرها ، مما يعني أنها تضرب الحركة الانقلابية
في أهم قواعدها ، في حقيقتها ذاتها ، فتجعل شخصيتها المنفردة شخصية
مبهمة غامضة في الذهن . كانت حروب الافكار والعقائد دائماً أكثر الحروب
تعصباً وامتداداً ، ولكنها تزداد تعصباً وعنفاً ، عندما ترجع الافكار والعقائد
المختلفة الى مصدر فلسفي ايديولوجي واحد . فأوروبا احتاجت الى قرن
ونصف القرن من القتل والتدمير والبغضاء والتعذيب ، قبل ان تتراح قليلاً من
الخصام القاتل بين حركة الاصلاح الديني والمذهب الكاثوليكي . لا شك ان هناك
مقاصد اخرى اقل مثالية جعلت التقتيل يمتد امتداداً طويلاً ، ولكن القاعدة
العقائدية التي انبثقت عنها ، جعلت دائماً التقتيل ذاك ممكناً وعلى نطاق واسع ،
قوياً ونشطاً . هناك وراء كل موقف مثالي مشاعر وعواطف عميقة ، تحتاج
دائماً الى مذهب يبلورها ، وبدون المذهب ذاك تخسر كل أثر لها .

*

بيئتنا ، في فصل سابق ، ان الامتداد الكلي ليس حدثاً جديداً ، وأنه
ظاهرة تاريخية عريقة ، رافقت الكثير من التجارب الايديولوجية السابقة .
بقي علينا هنا ، ان نرى الوجه الثاني للظاهرة تلك ، وهو أن العنف ، هو
أيضاً ، ظاهرة تاريخية عريقة ، لا يقتصر على تجارب القرن العشرين ، كمسا

يزعم البعض ، بل يطالعا ، بجميع عناصره الحديثة في تجارب ايدولوجية ماضية .

يثير العنف الشيوعي الانقلابي في الصين الانتقاد الآن ، كما فعل العنف النازي والعنف الشيوعي الروسي سابقاً ، فيتخذ بعض المفكرين حجة على أن العنف الحديث حدث جديد في التاريخ .

ولكن الشيوعيين الصينيين لم يأتوا بشيء جديد من هذه الجهة . فشأنك هسين شونج مثلاً ، الذي جاء في آخر مملكة المينج ، قتل ثلاثين مليون نسمة في بضعة أشهر فقط ، متفنناً في قتلهم بشكل لم يسبقه أحد إليه .

ينطبق الشيء ذاته على روسيا . فالعنف الذي مارسه الشيوعيون هناك ، لم يكن حدثاً فريداً في تاريخ البلاد ؛ ففظائع الأوبريتشينا ، او حرس ايفات الامبراطور الرهيب ، لا تجارى في العهد الشيوعي ، وقد بلغت درجة جعلت بعض المؤرخين يتمنعون عن ترجمتها الى الانكليزية . أما العنف الذي بشر به ما كان يسمى بحركة المنشقين فقد طفا « نظرياً » ، على الاقسل ، على اي عنف أتاحه الشيوعيون . نشأ نيتشاييف ، الارهابي الانقلابي المعروف ، في ظل هذه الحركة ، لأن والده كان كاهناً فيها ، ومنها أخذ مفهومه في أهمية العنف وضرورته في تجديد المجتمع .

ان العنف الانقلابي الحديث ليس اكثر قسوة من عنف انكلترا او فرنسا او بلجيكا او هولاندا او البرتغال في المستعمرات ؛ ذكر ويليس اقيريت ، في مقال ظهر في التامس بتاريخ ١٧ كانون الثاني عام ١٩٤٩ ، بأن الوسائل التي استخدمها الاميركيون مع مساجينهم في المانيا كانت الوسائل ذاتها التي استعملها النازيون مع مساجينهم ؛ ليس ما حلّ بنغازكا وهيروشيا بأكثر رحة من العنف النازي او الشيوعي ؛ وجونستون ، في كتابه الحضارات الافريقية ، يذكر أن البلجيكي ، عند افتتاح الكونغو ، قتلوا منهم ما لا يقل عن أحد عشر مليوناً ، خلال خمسة عشر عاماً ؛ كانت انكلترا اول من استخدم المعتقلات

الحديثة في حرب البوير ، لا الحركة الشيوعية ؛ وفرنسا كانت أول من استخدم في الجزائر وسائل القتل اختناقاً ، لا النازيون . يجب ألا يغيب عن ذهننا هنا بأن العنف الاستعماري كان يحدد تبريره أيضاً في قواعد إيديولوجية .

ليس العنف « الحديث » جديداً في التاريخ . إنه ظاهرة لازمت التاريخ ملازمة المواقف الإيديولوجية العقائدية الانقلابية . كان العنف الجماعي المنظم الذي لجأ إليه الشيوعيون والنازيون عنفاً استوحاه تروتسكي وهتلر من مدارس مسيحية ، وفي طليعتها مدرسة اليسوعيين ، ومحاكم التفتيش ، والحركات الالفيه .

ان لوثر ، وليس لينين او هتلر او ستالين او موسوليني او ماوتسي تونج ، هو الذي قال لاتباعه : « من يستطع فليقتل ، فليخنق ، فليذبح ، سراً او علانية . إذن فاقتلوا ، واذبحوا ، واخنقوا ما طاب لكم ، هؤلاء الفلاحين الثائرين » . وفي التوراة ، لا في « كفاحي » ، او في « البيان الشيوعي » ، نجد اكثر الدعوات صرامة وقسوة ووحشية الى القتل والتعذيب .

ان الارهاب الذي حققه جون نوكس في اسكتلندا جرّدها ، حتى بعد مائة ، ولعدة طويلة ، من جميع ملذات ومسرّات الحياة .

بلغت الصور التي رسمتها بعض الأديان عن جهنم ، كالاسلام والمسيحية ، وبالأخص تلك التي قالت بها بعض الطوائف البروتستانتية ، من الفظاعة والتفنن ، في أساليبها ، مبلغاً تعجز امسامه أساليب التعذيب او القتل التي لجأت اليها الحركات الثورية الحديثة . انها صور تتعلق بعالم آخر ، ولا شك ، وهي خيالية . ولكن تبنيها من قبل الأديان والطوائف تلك ، ثم التبشير بها والتلذذ بالتبشير ، ثم الاقتناع بها وبضرورتها وبوجودها ، يدل ، على الأقل ، على ان نفسية اتباعها انفتحت لأساليب عذاب وتعذيب وقتل وانتقام وحقد لم يعرف القرن العشرين عنها كثيراً . إن المعتقلات والسجون السياسية الثورية الحديثة ، مهما اشتدت في قسوتها ، ومهما استرسلت في تعذيبها لسجنائها ، ومهما استهترت بالانسانية ومرّغتها في التراب ، فإنها تتحول الى ملهى ، إن هي

قورنت يجهن الاديان الموحدة .

لم تقتصر تلك الصور على الخيال الديني والحياة الآخرة فقط ، ففي تحقيقه التاريخي ، نرى هذا الخيال ينفذ ، الى حد بعيد ، صورة جهنم على هاته الارض . يعجب من يقرأ تاريخ هذه الاديان والثورات الدينية ، التي قامت بها الفرق المسيحية التي ارادت تحقيق مبادئ الدين ، هنا في هذا العالم ، على صعيد اجتماعي ، وأساليب القتل والتعذيب التي استخدمت بشكل متبادل بينها وبين أعدائها ، كيف يمكن لأي مفكر ان يزعم بان العنف الثوري ، في القرن العشرين ، يشكل ظاهرة جديدة . كان أحد أساليب القتل والتعذيب المتبعة آنذاك مثلاً قتل قادة تلك الحركات ، بإعدامهم مقبدين على كرسي من الحديد المحترق . كانت الضحايا تُقتل ، في بعض الاحيان ، بسلقها حية في مرآجل مليئة بالزيت المغلي ، وكي تُمنع من التوجه الى جمهور المنفرجين بكلام يُعلن عن الايمان الجديد ، كانوا يقطعون ألسنة الضحايا في أثناء اقتيادها الى أماكن تعذيبها . كانت هذه الحركات في حروبها تقتل الألوف من الاعداء بدفنهم أحياء .

كان طريق الحركات الألفية يمرّ دائماً بالمذابح والعنف والفظائع . الألفية تعني عالماً لا يعرف الخطيئة ، يعني ان الخطيئة لا تحول دون نشوئه فقط ، بل تجعل الغضب الإلهي ينزل الى الارض لمراقبة الانسان . لهذا ، فإن إلغاء الخطيئة يعني إعداد العالم لظهور مملكة القديسين ، وهذا يعني ايضاً ان الواجب الاول الملقى على عاتق المسيحيين ، هو ، كما فهمته الحركات تلك ، تطهير العالم من الخطيئة ، وهذا بدوره يفرض تطهير العالم من الخطاة . هؤلاء الخطاة كانوا دائماً الآخرين ، او الناس الذين لا يؤمنون بالعقيدة ذاتها . لذلك كانت تبشر ، وتحقق ما تبشر لها من تبشيرها ، بقتل جميع الكهنة وافراد الاكليروس ، جميع المرابين ، وجميع اولادهم ، وجميع الكفرة الخ ... فعلت ذلك لأنها آمنت بأن الله يُريدها ان تفعل ذلك ، لأنه يريد تطهير العالم من الخطيئة بشكل نهائي ، وان القتل ضروري عشية بروز العالم الألفي .

وكما كانت تريد قتل جميع الكفرة الذين يحول وجودهم دون نشوء الوحدة الروحية الجديدة ، كانت تبشر أيضاً بقتل جميع الذين لا ينسجم وجودهم مع نظام المساواة الذي تريد ترسيخه ، أي قتل ذوي السلطة والمال . هكذا كان يبرر البعض منها سرقة الأموال ، وكل ما تصل اليه يدها من ممتلكات الأعداء . فهي تتبع - حسب منطقها - قانون الله ، وكانت بالتالي تعتبر من حقها ان تأخذ كل ما يملكه أعداء الله . الكثير من الحركات الثورية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين اتبعت المنطق ذاته ؛ فראيناها تردد دوماً ان الخارج على الايمان يخسر حقه وتبريره في الحياة ، ويجب أن يموت قتلاً بحد السيف ، وأن القتل ذاك ضروري جداً لتطهير الايمان ، وأن العطف على الخاطئ جريمة في حق المجموع ، وأن ليس هناك من وسيلة أكثر فعالية في إشادة نظام المساواة والمحبة الجديد من هذا النوع من العدالة .

كان بعض تلك الحركات يمنع ويحرق كل كتاب غير التوراة . أما الصراع بينها وبين الكنيسة الكاثوليكية ، فكان صراع إفناء تام ، غلبت فيه الكنيسة باتباع سياسة تعذيب وقتل جماعي مستمرة أدت الى فناءها نهائياً .

يميل المفكرون المسيحيون الليبراليون ، الذين لا يزالون يقولون بأن التوراة لا تزال ذات قيمة اخلاقية ، الى نسيان الملايين من الضحايا البريئة التي ماتت بعد تعذيب فظيع ، لان الناس فيها مضى رضوا ان يستوحوا التوراة وان يعتمدوها دليلاً لهم في سلوكهم . ففي التوراة مثلاً ، نرى أن الله يقول بأنه يجب ألا يُترك السحرة أحياء ، وهكذا كان . فالمسيحيون قتلوا الملايين من الناس ، وخصوصاً من النساء ، بتهمة السحر . فمن القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر ، شاهدت أوروبا وأميركا حركة للاحقة وقتل ما يُسمى بالنساء الساحرات ، وطيلة ثلاثة قرون كانت تلك البلدان تكشف عن هاته الساحرات المزعومات في كل مكات ، تستدلّ عليهن بأية إشارة ، وتقودهن الى الحريق والشنق والقتل رمياً بالحجارة . فأنف معقوف قليلاً ، أو علامة ولادة ، أو قدم مشوهة ، أو نمش ، أو أي تشويه ممكن في الجسم ، كان كافياً

لزعيم علاقة المرأة مع الشيطان ، أي معاقبتها بالموت . ذكر فولوب مولتر أن تقدير المؤرخين لعدد النساء اللواتي قُتلن بهذه الطريقة بلغ التسعة ملايين ، أي أكثر من عدد الرجال الذين قتلوا في الحروب التي حصلت إبان تلك الحقبة من التاريخ . أما أساليب التعذيب التي كانوا يلجأون إليها مع النساء ، فقد بلغت حداً من التفنن والقسوة ، تجعل أمامها أساليب القرن العشرين . كن يُعذبن كي يعترفن بتهم غريبة ، كالتسبب في وجود طقس سيء مثلاً . يذكر راسل أنه قُتل في ألمانيا وحدها ، وحرقاً بالنار ، في قرن واحد على الأكثر ، ما يقدر بأكثر من ألف ، من عام ١٤٥٠ الى عام ١٥٥٠ . لم يكن البروتستانت في هذا المضمار أقل حماسة من الكاثوليك . لهذا نرى مراسل يؤكد أن الوسائل الحالية ، من مادية ونفسية في تشويه ومسح الإنسان ، والتي تكاملت منذ بضع سنوات ، لدرجة يعجز عن تصورها الخيال ، ليست حديثة ، بل هي قديمة استخدمتها أدوار تاريخية سابقة للغاية ذاتها .

كانت المذابح التي قامت بها الحركة المسيحية وجميع الطوائف التي انبثقت منها تجذب تبريرها في التوراة ذاتها حيث نجد مثلاً : « اهدموا مذابحهم ، واخذفوا أعمدتها الى النار ، واحرقوا جميع صورها » . وفي التوراة نجد الله يوصي بحرق المدن وقتل كل من نساء ورجال وأطفال ؛ فهو نفسه أعطى برهاناً طيباً على ذلك ، كما جاء في هذا الكتاب . انه ، كما نجد في قصة حرق سادوم وعامورا ، لم يفرق بين صالح وفاسد ، بين مذنب وبريء ، بين الطفل والرجل ، بين العاجز والقادر . ثم ان من يحب الله يقتل حتى ابنه — كابرهم مثلاً — في سبيله . لذلك يذكر راسل ، وهو يعبر بذلك عن رأي كثيرين من المؤرخين والفكرين ، ان ليس هناك في التاريخ استبداد قاسٍ مرتجل كالاستبداد الذي وُصف به الله في الأديان الموحدة ، وليس هناك من مذابح في التاريخ تقارب في شيء عمليات وأشكال الإفساء والتقتيل التي قيل بأن الله صنمها ويصنعها وسوف يصنعها . كما أنه ليس هناك في التاريخ من تعذيب ، ومنه التعذيب الحديث ، يشبه عن قريب أو بعيد ، التعذيب الذي

أراد الله وتلذذ به ، كما صورته تلك الآديان .

يكتب كوهين أيضاً بأن الكثير من الحركات والطوائف المسيحية التي كانت تبشر بعودة المسيح ، كانت تؤمن ان العودة تلك تنبي في الوقت ذاته ، قتل جميع الكفرة والمارقين حتى تسيل أنهار من الدماء .

لم يكن هذا الموقف جديداً في المسيحية ، لأن انتشارها ، في عصورها الأولى ، كان يتم عادة عن طريق تخيير الغير بينها وبين السيف . يذكر بريغولت أن تقدير المؤرخين للناس الذين قتلهم المسيحية في انتشارها ، يتراوح بين سبعة ملايين كحد أدنى ، وخمسة عشر مليوناً كحد أعلى . فظاعة هذا العدد تتضح لنا عندما نذكر ان عدد سكان أوروبا آنذاك ، كان جزءاً ضئيلاً فقط من سكانها اليوم .

أما الاختلافات اللاهوتية بين المسيحيين ، في تفسير بعض أقوال أو مبادئ التوراة ، فكانت تؤدي الى قتال يحصد حصداً . أن يشق الروح القدس من الاب والابن ، أو من الابن وحده ، أو أن يكون الحيز والنبذ جسداً ودماً أو لا يكونا ، أو ان يكون المسيح ذا طبيعتين أو لا يكون ، طبيعة انسانية وطبيعة إلهية الخ... كانت كلها مباحكات مات الناس في الدفاع عنها والخضام حولها بمشرات الآلاف ، وعذب المؤمنون بعضهم بعضاً في سبيلها بأشد أنواع التعذيب .

وعدت المسيحية الكافرين بأبدية يقضونها في بحيرة من النار ، وبأن مصير سادوم وعامورا يكون مرضياً عند مقابلته بمصير الذين يكفرون .

كان خلاص الناس من جهنم السبب الذي يقدمه المسيحيون في تبرير العنف ، إذ إن استطاع كافر أن يؤثر في آخرين فيسبب لهم العقاب الأبدى ، فليس هناك من تعذيب أو عقاب أرضي يمكن اعتباره متطرفاً إن استخدم في الجبلة دون هذه النتيجة . لهذا ، كان المفهوم السائد وراء التعذيب هو أن أفضل الطرق في اخراج الروح الشريرة تبدو في تعذيبها أو في امتحان كبريائها ،

لأن الكبرياء كان سبب سقوط الشيطان .

ونحن نرى في المسرحية الإلهية لدانته ، وهو يعبر بشكل واضح عن عقلية القرون الوسطى الدينية ، أن سكان الجنة يتسلون ويمرحون في التفرج على تعذيب سكان جهنم .

لا يسمح توما الأكويني أيضاً بنسيان جهنم وآلامها ، حتى في الجنة . فغراه يكتب : « كي لا ينقص شيء في سعادة الذين ينعمون بالجنة ، فسيُوفّر لهم منظر عام لتعذيب من حلت عليهم اللعنة فذهبوا الى جهنم » . بين هؤلاء الذين حلت عليهم اللعنة ، كان الأطفال الذين ماتوا دون ان يعمدوا . فهم يبقون فيها أبداً ، زاحفين على بطونهم . يعجز الخيال ، في الواقع عن وصف ما يرقب الخطاة والكافرين من عذاب وتعذيب ، وآلام في جهنم . أما عواطف الانتقام والثأر وحب التقتيل والتعذيب ومشاعر الغضب التي وُصف بها الله ففريدة حقاً . ان مذابح جميع الانقلابات الحديثة ، تصبح ذات عنصر انساني عند مقارنتها بهذا الإله ، بهذا الدين ، بهذه المذابح . يقف لامون مشدوهاً أمام تلك الصور الفظيعة ، فيقول بأن خيال القرن العشرين ، قرن التقتيل والتعذيب ، هذا الخيال نفسه ، يعجز عن تصور فظائع جهنم ، وفظائع المسيحية والعواطف الانتقامية التي انطوى عليها الدين ذلك وإلهه .

عبرت الملكة ماري ، الملقبة بالدامية ، ملكة انكلترا الكاثوليكية في القرن السادس عشر ، عن أثر الايمان بهم من هذا النوع ؛ فأعلنت ، مرة ، بما ان أرواح الكفرة سوف 'تُحرق في جهنم أبداً' ، فليس هناك من شيء أكثر شرعية من تقليد الانتقام الإلهي بحرقهم على الأرض .

كان الأكويني من جهته ، ايضاً ، يعبر ، في صورة أخرى ، عن هذا المنطق ، فكان يقول بأنه إن كان الموت يُطبق ، وبحق ، على اللصوص والزورين الذين يسرقون متناً أشياء مادية فانية ، فإن تطبيقه على الذين يسرقون منا الايمان والاسرار المقدسة ، يجعلهم مستحقين العقاب ذاته اضعاف اضعاف ما يستحقه غيرهم .

وهكذا ، لم يكن من الغريب ان تنطوي الحروب الدينية في اوروبا على الفظائع التي ميزتها . يذكر فيارك أن الحرب الدينية الثلاثينية قضت ، حرفياً ، في ألمانيا وحدها ، على اكثرية الشعب الالماني بين قتل وجوع ، وحرقت معظم مدنها المزدهرة وحولتها الى رماد .

أما الحملات الصليبية ، فإن القرن العشرين ، بتجاربه الانقلابية ، يمجز أمام فظائعها ، التي كانت تحققها ضد المسيحيين أنفسهم . فبعضها مثلاً كان يحرق الأرض بأجساد ضحاياها من المارقين كطريقة لتسميد الأرض . ويذكر نيدهام أن هذه الحروب كانت مليئة بالفظائع ، لأن رجال اللاهوت «الطبيين» كانوا دائماً مستعدين ان يضحوا الزيت على النار ، وأنت يحيا وحشية الجنود عندما يساورهم أي تردد او ضعف ؛ فقد يكون الجنود قساة ، ولكنهم كانوا يميلون في بعض الأحيان الى الرحمة ، ولكن رجال اللاهوت اعتبروا الاعتدال والرحمة نوعاً من الخيانة .

لا يعرف الموقف الديني كما بينا سابقاً معنى الاعتدال والرحمة . فهو موقف « لا يعرف فيه داود فرقاً بين أعدائه وأعداء الله » .

هذا قليل من كثير ، ولكنه كافٍ للتدليل على أن العنف الانقلافي ليس شيئاً حديثاً في التاريخ . تستخلص الأمثلة التي ذكرناها كلها من مواقف ايدولوجية عقائدية . فنحن قد رجعنا الى المسيحية وطوائفها فقط ، لأن المكان لا يتسع معنا لغيرها ، ولأن القصد ليس دراسة العنف العقائدي في التاريخ ، بل التمثيل عليه فقط . كانت المسيحية أقرب من غيرها للقصد ذلك ، لأن الانقلابات الحديثة ثارت ضد الإطار العقائدي الذي ضربته حول المجتمع الغربي .

*

ينكر كالمو صحة الموقف السلمي المطلق ، كما ينكر ايضاً صحة العنف المنظم . أما الموقف الصحيح فيظهر في استخدام محدود للاتنين . فلكي يكونا

ذا فائدة ، وجب على كل منها أن يرسخ حوله حدوداً محدودة . لا شك في أن الروح الانساني السمح يكن وراء هذا التحديد ، ولكن كما هو يعترف ، من جهة أخرى ، بأن العنف المنظم كان دائماً نتيجة تفسير التاريخ تفسيراً مطلقاً . لذلك فإن تجاوز العنف المنظم يتوقف على تجاوز الانسان لكل موقف مطلق ، ولكن تجاوز الانسان موقفاً مطلقاً يفرض على الاقل تحقق الشروط التالية :

الأول ، تحرير الانسان من شوقه ومن ميله الى المطلق ، بالرغم من أن شوقه ظاهرة أساسية ملازمة لتجاربه التاريخية كلها .

الثاني ، اكتفاء الانسان بتفسيرات محدودة نسبية يعي نسبتها وتحويلها ، يرضى بها ويرفض ، عن طريقها ، الكشف عن معنى عام في التاريخ ، وبالتالي لحياقه ووجوده .

الثالث ، ان حلاً لمشكلة العنف المنظم على طريقة كامو ، يفرض وعياً فكرياً حاداً ، وعقلاً مبدعاً ، وثقافة واسعة ، وانسانية حساسة ، على طريقة كامو ايضاً . ولكنها صفات محدودة بعدد قليل من الناس ، وبطبيعة الوضع الانساني ذاته ، تمجيز جمهرة الناس عن تجاوز ذاتها وانماها في هذه المناحي .

وجد كامو في تحليله للعنف أنه جزء لا يتجزأ من نظام وطبيعة الأشياء ، فقدم النظرية السابقة لتجاوز هذا الواقع . ولكن يظهر ، على ضوء التحليل الذي قدمناه هنا وفي الفصول السابقة ، أن العنف المنظم سيبقى جزءاً من النظام العام . تبرز مشكلة العنف في مشكلة تجاوزه ، ولكن مشكلة تجاوزه مشكلة يصعب تجاؤها ، لأن ما يجعل العنف جزءاً من النظام العام ينشأ في تغذية مستمرة فيه ، وفي ترسيخ جذوره في تركيب النظام وطبيعته .

ان العنف الانقلافي نتيجة حتمية للتساين الناشئ بين الابدولوجية الانقلاوية وبين الواقع الاجتماعي العقائدي . الابدولوجية تعني تجاوز الواقع ، وقيادته وتوجيهه الى دنيا جديدة . فهي تحويل هذا الواقع وتجديده . اما

العنف فهو أدواتها في ازالة الفوارق والقوى والعثرات التي تحول دون تحقيق دنياها . ترتبط ممارسة العنف الانقلابي بالتباين ذلك ، او بالفوارق والقوى والعثرات التي تعلن عنه ، فتزول ، عندما تزول هذه الأخيرة . كان العهد التالي مثلاً قد أزال ، الى حد بعيد ، التباين الذي نشأ ، في بادئ الأمر ، بين المجتمع وبين النظام الجديد ، وبسور المجتمع اساسياً في صورة النظام . لهذا ، كان باستطاعة خروشوف ان يطرح جانباً العنف الثوري السابق ؛ ولكن مرحلته كانت ممكنة لان العهد الاول كان قد أزال التباين الحاد الموجود بين الصورة الجديدة والوجود السائد ، اي انه قد أزال الجماعات والقوى والنظم التي تعارض الايديولوجية الجديدة وتثقيف المجتمع بها .

العنف ليس فذلكة ، يريداه فرد ، ولا يتوقف على إرادة فرد ، في طابعه ودوره الاساسين . فمن التجارب الانقلابية التاريخية ، يمكن استنتاج قانون عام حول بروزه كتمبير خاص في نمو الايديولوجية الانقلابية . هذا العنف ، في شكله الحاد ، يأتي عند تأكيد الايديولوجية لذاتها ، في طور صراعها مع النظام التقليدي ، تهديها لهذا النظام ، وتثقيف دنيا جديدة بصورتها . وبما ان طبيعتها الانقلابية تعني تجديد المجتمع ككل ، فان العنف الذي تعتمد عليه يتخذ معناها ، فيصبح عنفاً كلياً يمتد الى المجتمع ككل .

يستطيع العنف وحده ان يخلق مصالحة بين الايديولوجية الانقلابية وبين الخارج ، وتجاوزاً حياً مباشراً بين الانقلابي وبين التاريخ . ان الانقلابي يحتاج الى تصديق على انقلابيته ، الى تأكيد على الايديولوجية التي ثار باسمها . العنف يرغم التاريخ على اعطاء هذا التصديق وهذا التأكيد ؛ لم يحسد التاريخ في رأي تروتسكي ، حتى الآن ، اية طريقة في دفع الانسانية الى الامام سوى تركيز العنف الانقلابي في خدمة الطبقة التقدمية ، ضد العنف الرجعي في يد الطبقات البائدة .

تفرض ضرورة العمل الثوزي على الثوريين والانقلابيين اللجوء الى العنف ،

مها نفرت انفسهم منه . وصف كثيرون كأكتون أو لورانس ، وكوستلر هذه الناحية ، وبينوا كيف ان ضرورات العمل الثوري ، او السياسي تقسد حتى القديسين . رأى لورانس ان الافراد يستطيعون ان يصبحوا ، وان يبقوا قديسين ، طالما يظلمون منزعلين في فرديتهم ، ولكن كل قديس يصبح انساناً شريراً عندما يتصل بذات الناس الجماعية . ان لينين الذي تكلم عنه لورانس كإنسان يتميز بأخلاقية القديسين ، وجد ان جهوده قد فسدت بتكنيك استخدمه على طريقة يوحنا .

تحاول الايديولوجية الانقلابية ، في الواقع ، ان تفرض صورة مجتمع جديد تحتاج الى حشد كل ما يمكن من نشاط وقوى ينطوي عليها الشعب . ولكن هذا الحشد يفرض اشكلاً فريدة من الولاء ، من التضحية ، من الإبداع ، ومن البطولة لا يملكها الشعب ، على نطاق واسع ، وإن ملكها يوماً فهو لا يتمكن من التعبير عنها الى مدى طويل . تفرض الايديولوجية الانقلابية على الفرد ، بكلمة اخرى ، ان يتحول وان يتجاوز ذاته بشكل تضيق فيه قواه وامكاناته . ولهذا ، لا يلبث ان يظهر تناقض ، ومن ثم خصام ، بين الايديولوجية وبين السيكولوجيا ، يؤدي بدوره الى العنف الذي يحاول تحقيق الانسجام بين الطرفين .

كان تكتشف يبشر بإزالة وافناء كل الروس الذين تجاوزوا الخامسة والعشرين ، لأنهم غير قابلين لتمثيل الافكار الجديدة . تبشر الايديولوجية الانقلابية بدنيا لا تتمثل في الواقع ، وعندما تعبر المبادئ عن اتجاهات وميول تخرج عن الواقع ، كان عليها إما ان ترضى بإهمال الناس لها ، وإما ان تفرض ذاتها على الناس . لاحظ هيجل ، بعد حدوث الانقلاب الفرنسي بمدة وجيزة ، ان الارهاب البعقوني فيها يعود الى مبادئه المجردة . فاحرية المجردة والمطلقة تقود ، بشكل لا مرد له ، الى الارهاب ، وسلطة القانون المجرد تعني سلطة الاكراه والتعسف .

خسر لويس السادس عشر ، في الواقع ، حياته عندما خسر المبدأ الفلسفي الايديولوجي الذي تنشأ عليه قوتسه في النفوس . انكرت ايديولوجية الثورة الانقلابية الدين والله ، وبذلك قتلت الملك فلسفياً وايديولوجياً قبل الحكم عليه قانونياً ، وتنفيذ حكم الاعدام مادياً .

قاد القتل الفلسفي الايديولوجي الى الثاني ، وكان الثاني نتيجة منطقية للأول ووجد قاعدته فيه . عبر سان جوست الذي كان يمثل الصورة الانقلابية الحية لهذا التحول عن ذلك بصراحة ، عندما أكد بأن الملك يجب أن يموت باسم العقد الاجتماعي . يقرر العقد الاجتماعي ، في رأي سان جوست ، المبدأ الذي يترسخ عليه المجتمع الجديد، وبذلك يتقرر المبدأ الذي يجب على الملك أن يموت تبعاً له .

يتجه العنف الانقلابي أولاً ، في كل ايديولوجية انقلابية ، ضد الذين يمثلون النظام التقليدي في صراعها ضده . يظهر العنف في هذا الدور في خدمة المضطهدين ، وفي خدمة القوى الجديدة على مسرح التاريخ . ولكن إن كانت الايديولوجية تمثل القيمة العليا الوحيدة ، يُصبح من حقها ان تطلب وتطالب بكل شيء حتى التكريس بالصديق ورفيق الامس الثوري . لذلك ، لا يلبث العنف الانقلابي ، بسبب اعتماده على الايديولوجية الانقلابية ، كالقيمة الاولى العليا ، ان يمتد ويتجه الى كل فرد والى كل شيء ، يُرغم كل شيء على التبلور في الصورة الانسانية التي يعبر عنها ، ويزيل كل شيء يتعارض معها . التبشير ضد هذه الظاهرة لا يلغىها بل قد يحدّ من شدتها؛ فالعنف الانقلابي خاصة أصيلة في طبيعة الايديولوجية الانقلابية ذاتها، يخضع لسنة عامة لا تعتمد على ارادات فردية . ان العنف الانقلابي هو ذاته الذي يلقي ذاقه ولكن بعد ان يلعب دوره ويحقق ذاته في خدمة الايديولوجية .

المضمون الذي في الإيدلوجية الانفصالية

الايدولوجية الانتقالية في مساعيها العلمانية

قد يكون من الأفضل ، من جهة منطقية ، ان نبدأ هنا بتحديد المضمون الديني في الايدولوجية الانتقالية ، قبل أن نعالج تفرعاته المتعددة ، ولكننا رأينا انه قد يكون أعمّ فائدة ان نرجىء ذلك الى فصل لاحق ، وان نبدأ بالتناقض الأساسي الذي ينشأ بين الايدولوجيات الانتقالية الحديثة وبين الدين ، او بالصراع العنيف الذي اعلنته الايدولوجيات ضد الأديان التقليدية ، وكيف أنها وجهت تمردها وعداها الأولين ضدها ، تحاول تدميرها وتهدمها وازالة اثرها من الوجود . ان الكشف عن طبيعة هذا الصراع يكشف ، في ذاته ، وبطريقة غير مباشرة ، عن طبيعة المضمون الديني .

كانت الثورات الاجتماعية السياسية جميعها ، قبل القرن السابع عشر ، ذات طابع ديني ، تنشأ من مفهوم بدائي نقي في المسيحية . ولكن ابتداء من ذلك

التاريخ ، اخذت تتحرر من الطابع الديني الغبي الذي رافقها في ماضيها واعطاها روحها الخاص ، فلم تعد كسابقاتها ترقب تحولاً كونياً او تاريخياً يأتيها عن طريق خلص يجري هذا التحويل . اتجه ايمان الثوريين بعد ذلك الى الانسان ، فأصبح ايمانهم بقدرة الارادة الانسانية على تحويل العالم الذي يحيط بنا اهم عنصر في الثورات ، وبذلك اخذت الانقلابات ترجع الى روح جديد غريب عن الروح الذي كان يلزمها سابقاً ؛ فوجدت نقطة انطلاقها في تقاليد أسطورية عريقة ، ووطدت املها في فكرة الأبوة بآدم ، وفي فكرة الحق الواحد الذي يتساوى به الجميع في غار الأرض ، لأن ذلك من ارادة الله . فقد آمنت ايمان الكنيسة التي كانت تتمرد ضدها ، بوجود نظام إلهي كوني قرره الله ، ولكنها اختلفت عن الذين كانوا يؤيدون النظام المتبع ، لاعتقادها ، بأن أشكال التفاوت الاجتماعي السائدة ظهرت إلى الوجود نتيجة اهمال الارادة الالهية . ولهذا ، كان قصدها الأول اعادة العالم الى الوضع الذي خطه الله في الأصل .

ولكن ابتداء من القرن السابع عشر ، على الأقل ، لم يعد الثوريون الذين يحاربون الظلم والتفاوت الاجتماعي يرجعون الى ارادة الله ، بل الى ما أسموه بالقانون الطبيعي ، فيتخذون منه حقيقة نهائية عليا تبرر الثورة . كان هوجو جروشوس أول من بحث في المشكلة عام ١٦٢٥ ، فقرر أن الدعوة الى الحقوق الطبيعية المتساوية هي دعوة صحيحة دون أن تحتاج الى الرجوع لفكرة الله ، وتظل صحيحة حتى لو افترضنا أن الله غير موجود . أما البرهان على المساواة العامة فقد رأى انه « من السهل الكشف عنه ، لانه ينبع من الطبيعة ، أمنا جميعاً » . المنطق ذاك اخراج الله تدريجياً من مسرح التاريخ والحياة ، وأحل محله فكرة الطبيعة . كان القانون اول النظم التي تحررت من اللاهوت والدين ، ولكن النظم الاخرى تبعتها سريعاً . نقض الثوريون ، ابتداء من ذلك العصر الملحد ، بالحماسة العارمة ذاتها التي اتصف بها « الثائرون في المسيح » ، أشكال التفاوت الاجتماعي السائدة ، ولكن ، هذه المرة ، باسم

قانون طبيعي ، لأنها تقسده وتشوهه وتخرج عليه .

لقد طالعتنا ثورات اجتماعية سياسية طبقية عديدة في اليونان وروما وفلورانس ، في أواخر القرون الوسطى ، بيد أنها اختلفت عن الثورات الحديثة المماثلة ، بأنها كانت تعود الى أسباب خاصة وجانبية محدودة . ولكن الثورات الحديثة أخذت ترجع الى أسباب اساسية وشاملة ، وتتوجه الى الانسانية قاطبة . لم تقتصر الثورة ، هذه المرة ، على الانتقام الطبقي ، وعلى اصلاحات في توزيع الثروة او في تبديل شكل السلطة ، بل حاولت تجديد الانسان والمجتمع كله يجمع ما فيه من نظم . كان قصدها إنشاء فلسفة جديدة ، او بالأحرى دين جديد يصح بأن يتوجه للناس جميعاً .

كتب روسو : « ان جميع الاوضاع والنظم الاجتماعية الماضية ترجع في أصلها الى العنف والتزوير ، والدولة والملكية تنشآن على الاختلاس ، وتهدمان المساواة البدائية الاولى » . في هذه الكلمات ، عبر الدور الحديث عن ذاته ، وأعلن الحرب على النظم المتبعة وما تنطوي عليه من فروق ليس هناك من شيء يبررها . فأساس الحقوق الاجتماعية يجب ان ينبثق اذن من مبدأ طبيعي ، يرجع الى الانسان ، او من مبدأ تاريخي ، وليس من قسوة غيبية خارج وضع الانسان . فابتداءً من الفلاسفة الفرنسيين ، في القرن الثامن عشر والثورة الفرنسية التي عبرت عنهم ، نرى ان فكرة التقدم ، والحرية ، والتحول السياسي الاجتماعي تقترن بموقف علماني والحادي صرف . تدخل الحركات الثورية الانقلابية الجديدة في صراع أساسي ضد الدين ، تحاول جدها ، ويجمع قواها ان تقضي عليه .

تستطيع الايديولوجية الانقلابية العلمانية ، اوالتي ترجع الى التسارنخ والمجتمع فقط ، كمذهب اجتماعي سياسي مثلاً ، أن تكون حيادية بالنسبة للدين ، مما يتنافى مع منطقها الذاتي كملطق ؛ فهي ، كذلك ، تحمل معها ، ككل دين ، موقفاً كلياً شاملاً أمام الحياة ، فتقرر قضاياها الاساسية

وتعلن أنها تعطي معنى ومنطقاً لكل شيء . لهذا ، فهي تريد الفرد نفسه ككل وتطلب منه الحماسة والتضحية الذاتية . ما هي سوى فلسفة حياة عامة لا تسمح بأي صعيد ، سياسي او روحي ، ان يبقى خارجها .

ان اعتماد الايديولوجيات الانقلابية العلمانية ، قاعدة « ميتافيزيقية » تقتصر على التاريخ وتنحصر فيه ، قاد بشكل عفوي الى نقض الدين والتمرد على الله . لهذا ، نرى ان الاتحاد الانقلابي الحديث يؤله الانسان بشكل ما ؛ كانت الليبرالية والشيوعية والنازية والاشتراكية والديمقراطية محاولات تأليه ، وبذلك شاركت الاديان السابقة او الايديولوجيات الغيبية التقليدية في قصدها .

« الدين أفيون الشعب » . العبارة الماركسية هذه تعلن بوضوح عن حقيقة الايديولوجية العلمانية الانقلابية الاولى ، التي تبرز في تحديد علاقة الفرد مع الحياة والتاريخ . الحركة الانقلابية تنبثق وتنبع من مطلق جديد تحاول التبشير به وتحقيقه ، فكان نقض الدين والحضام معه أمراً لا مفر منه ، لأن الدين يمثل هو ذاته علاقة او مفهوماً مطلقاً من نوع آخر . ان الطبيعة المطلقة التي يشاركنا فيها تجعل هذا التناقض او الصراع ، ليس فقط منطقياً بل عفويّاً ومحتوماً . فان كان اندين أفيون الشعب بالنسبة للانقلابات الحديثة ، فلأنه يركز عواطف ومشاعر وأفكار وسلوك الشعب على حقيقة أخرى ، وبذلك يخدر أحاسيسه أمام الانقلابات تلك .

في مؤتمر جامعة السلام والحرية المنعقد في برن عام ١٨٦٩ ، دعا المؤتمر الى اتخاذ قرارات ينص على « أن وجود الله لا ينسجم مع سعادة ، وكرامة ، وأخلاقية ، وحرية الانسان » . هنالك ، في رأي المؤتمر ، طريقة واحدة يستطيع الله بها ، إن كان موجوداً ، ان يحترم قضية الحرية والانسان ، وهي ان يلغي وجوده . لا تقف هذه الايديولوجيات الانقلابية ، كبعض أبطال قولستوي في « الحرب والسلام » ، الذين كانوا في نقضهم لسياسة القيصر ، يقفون عند هذه السياسة ، فلا يتجاوزونها الى شخصية القيصر والنظام الاوتوقراطي

او الدين الذي يكن وراءها ، بل تمتد دون ايهام الى الدين وتنقضه . عين
شيار هذه الحقيقة فكتب بأن الدين ، أي دين ، وليس فقط المسيحية في ذاتها
او أحد تفرعاتها ، لا ينسجم مع هذه الانقلابات لأنها تنبع من فلسفات حياة
كلية ، تفسر كل شيء بنطقها الخاص ، ووجود الدين ، أي دين ، ينقض هذا
التفسير الكلي ، لأن طبيعة الدين تبدي ، هي الأخرى ، تفسيراً كلياً . لهذا ،
كان التعارض بينها أمراً مستحيلاً ؛ وكان الصراع الذي نشب بينها أمراً طبيعياً .

وجد كثيرون من مؤرخي الثورة الفرنسية ، من ميشاله ، الى اولار ، الى
مورنه ، في دراساتهم ، ان الدين كان العدو الاول للثورة ، لأن تعاليمه
نقضت تعاليم الثورة . أما قول مؤرخ كجورج لافيفر مثلاً ، بأن التناقض غير
موجود ، لأن الانسان كان في المبادئ الثورية ، كما كان في الحقيقة المسيحية ،
الحقيقة الاساسية ، فقول مردود ، ويدهش صدوره من مؤرخ مثل لافيفر .
اتجهت الثورة كالمسيحية ، الى جميع الناس على السواء ، وفي جميع العالم .
ولكن هذه الدعوة العالمية برزت في كل منها من مبادئ فلسفية مختلفة لا يمكن
التوفيق بينها او التقاؤها ، ثم ان قيام الدعوة ذاتها ، بهذا الشكل المطلق ،
يستلشي تلقائياً اية عقيدة اخرى تتخذ الشكل ذاته . قد تكون هذه الدعوة ،
وما انطوت عليه من اخلاقية ، قريبة من الدعوة التي بشرت بها المسيحية ،
ولكن قرابتها شكلية محضة ، لأنها نادت بها باسم حقيقة مختلفة مناقضة للحقيقة
المسيحية . فقد آمنت بأن العالم الجديد الذي تريده هو عالم يتم نشوؤه على هذه
الارض ، وان الجدور والقواعد التي يمتد منها او الاسباب التي يعتمد عليها ،
هي في التاريخ ذاته ، وليس في ارادة غيبية خارجة على التاريخ .

رأى فلاسفة القرن الثامن عشر كل الشر التاريخي محصوراً في الدين .
فالمسيحية كانت العدو الاول ، ولهذا حُصرت جميع مساوئ التاريخ فيها .
لذلك ، نراهم يحاولون البرهان على أن القسم الاكبر من التاريخ كان أكثر
سعادة إنسانية ، لأنه لم يتعرف على الدين ، فخضع لقوانين أكثر حرية وعدلاً ،
وأكثر انسجاماً مع الدين الطبيعي والاخلاق من تاريخ شعوب أوروبا المسيحية .

كان التاريخ ، بكلمة أخرى ، سعيداً وإنسانياً ، في جميع ادواره ، ما عدا تلك التي سادت فيها الأديان الموحدة التي أفسدت الناس قلباً وعقلاً . كانت دراستهم للتاريخ ذات قصد واحد : التفريق بين الخير والشر ، بين العادات والنظم التي تلائم طبيعة الإنسان ، وبين تلك التي تناقضها ، والتدليل على ان المسيحية او الدين ولد ما هو شر وفساد ، ما هو ضد الطبيعة والعقل في التاريخ ، وبأن ما ينطوي عليه ينكر المصلحة الانسانية .

هكذا ، نرى ان الانقلابات الحديثة تهاجم الدين السائد بشراسة وضراوة يستغربها من لا يعي طبيعتها العقائدية الانقلابية . اعترف الدين بقوة ارفع من العقل الانساني وتتجاوزه ، ولكن الايديولوجيات الحديثة أهلت عنصراً إنسانياً كالعقل ، او الامة ، او الجنس ، او الفرد ، او البروليتاريا ، او التاريخ ، فأمن الانقلابيون ان الانتصار على النظام الاجتماعي او الوجود التقليدي لا يتم بدون تدمير الدين ، بدون تحرير الفكر من قبضة الدين ، لان فيه يحيد هذا الوجود الاساسي الاولى التي يعود إليها ويبرر ذاته فيها . بدأت هذه الظاهرة تؤكد ذاتها على صعيد ثوري عام ، قبل الثورة الفرنسية . ففي الثورة الانكليزية ، في القرن السابع عشر ، نجدها واضحة في التأكيد الشامل الذي حملته على الضمير الفردي ضد الكنيسة وتقاليدها .

ان ما ذكرناه يوضح لنا ما كان يعنيه انقلابي كباكونين ، عندما يعلن ان قضية الله ليست مسألة وجوده او عدم وجوده ، بل مسألة تحرير العقل منه ، وانه ، وان صح وكان الله موجوداً ، وجب علينا قتله . تعجز الايديولوجية الانقلابية الحديثة ، في الواقع ، عن الظهور ، كما تكشف لنا ، بدون نقضها للدين ، وظهورها وظفرها ، كما نرى في الانقلابات الحديثة ، لا يعني فقط نقض الدين ، بل الانهيار الذي اصابه وقت في عضده . الانهيار ذاك هو الذي يفسح لها في الظهور والظفر . قولوا انحلال الدين التقليدي واحتضاره ، لما كان بإمكان الايديولوجيات ان تظهر والانقلابات ان تعبر عنها بسيادة الواقع . يتضح ذلك في كثير من اقوال الانقلابيين . فهرزن مثلاً لم يسدع الى رفض الله والدين

كبابينسكي او برودون ، او الى قتله على طريقة باكونين ، ولم يبرهن على الزيف الذي ينطوي عليه كالثوريين الفرنسيين ، بل وجده ، كنيثشه وهالدولين ، ميتاً في داخل نفسه وفي نفسية عصره .

لم تقتصر الدعوة الى تهديم الدين او تحرير العقل منه على الانقلابيين ، بل اصبحت ، في الواقع ، خاصة عامة في الفكر الحديث . كتب ويليام جايمن مرة بأنه إن اراد التعبير عن رأيه الشخصي بدون تحفظ ، فانه يعترف بأن الخطوة الاولى ، نحو الوصول الى علاقات نهائية سعيدة مع الكون ، تبرز في التمرد على فكرة وجود الله . ولكن بالاضافة الى ذلك ، يمكن القول بأن الايديولوجيات الانقلابية الحديثة رأت ان هذا التمرد ، ضد الدين على الاقل ، اساسي في بناء ذاتها ، وتأكيدها وتحقيقها ، وفي تحرير مشاعر وافكار الناس وحشدها في خلق دنيا انسانية جديدة . اجاب كارليل نفسه ، ولم يكن داعية من دعاة التحرر من الدين او الله ، الله الذي نادى الانسان : « احذر ، انك دون أب وحيد ، والكون ملك لي » ، بكلمات خالدة قائلا : « انا لست لك ، اني حر ، والى الأبد أحقد عليك . فقد بدأت اصير كائنًا انسانيًا منذ هذه الساعة » ، أي ساعة التمرد ضد الله .

عبّرت هذه الفكرة عن ذاتها بشكل دراماتيكي ، في فلسفة نيثشه ، التي رأت ان الانسان شيء يجب أن تتجاوزه . ولكن ، بينما نرى أن كياركجارد ومن بعده مارسال وغيرهما من النيوأوجسطينيين والنيوتوميين^(١) ، قد تطلّعوا الى احياء قاعدة الوجود الديني ، فان نيثشه ، النيوورثي^(٢) ، دعا ، في تقليد القرن الثامن عشر ، الى تحرير الانسان من المسيحية ، كي يستطيع تتجاوز ذاته ، لأن المسيحية هي التي حملت الفساد والاضلال للانسان . ولم يقف عند المسيحية ، بل رأى ، بالإضافة الى ذلك ، « ان على جميع الآلهة أن تموت » . ولكي نرفع قدساً جديداً وجب ، في رأيه ، ان نهدم قدساً قديماً . لهذا

كان الاتحاد في نظره بناءً وثورياً ، اذ من يريد ان يخلق الشر او الخير ، وجب عليه اولاً ان يهدم جميع القيم السائدة .

ربط ديوي نفسه بتحقيق المثال الديمقراطي بالتححرر من الدين والمسيحية ، فكتب بأنه لا يستطيع ان يفهم كيف يمكن إحداث أي تحقق لهذا المثال ، كثال روجي أخلاقي حي في اوضاع الانسان ، بدون التنازل عن مبدأ الانفصال الاساسي - اي الانفصال بين الله والحياة - الذي تلتزمه المسيحية .

ردّد لامنه الكاهن المحروم الطريد ، ذلك ، قرناً واحداً تقريباً قبل ديوي ؛ فكتب في دراسته « الدين في علاقاته مع النظام السياسي » - وذلك قبل حرمانه - بأن التحالف بين الدين والديمقراطية أمر مستحيل . فيها مبدآن يتصارعان باستمرار ، مبدءاً للوحدة والاستقرار ومبدءاً للانشقاق والتغير المستمر . فالمسيحية تحفظ كل شيء ، تُثبت كل شيء ، والديمقراطية تهدم كل شيء ، وتغير كل شيء . كان صوت باكونين صوت معظم الانقلابيين . كان سيلفان مارشال ، الانقلابي الذي كتب « بيان المتساوين » ، يردد بارت الله هو الشرّ ، وهي عبارة اخذها عنه برودون ونفخ فيها روحاً جديدة ، في كتابه « فكرة الثورة العامة » ، فكتب بأنه لم يبق للمسيحية أكثر من عشرين عاماً قتموت ، وبأنه لن يمضي نصف قرن ، على الأرجح ، إلا ونرى الكاهن يُطارَد بسبب ممارسته لمهنته الدينية بتهمة التدجيل والشعوذة . كتب برودون هذا عام ١٨٥١ ، وكانت نبوءته صادقة ، كما شهد على ذلك القرن العشرين بتجاربه الانقلابية .

وكتب ، في الفصل الأخير من كتابه « فلسفة البؤس » ، بأنه « إن كانت هناك من كائن يستحق ، قبلنا وأكثر منا ، جهنم ، فاني أرى من واجبي تسميته : انه الله » . ولكن برودون كان ينكر الله القديم باسم الإله الجديد أو كما أسماه : « إله الحرية والمساواة » .

أما جورج ساند فقد كتبت مرة : « ايها المجتمع ، ايتها النظم ، عليك

الحقد ، الحقد حتى الموت !.. وانت يا الله ، يا من يسلم الضعيف للكثير من الاستبداد والمهانة ، انني ألعنك .

عبر روسو ، نبي الانقلاب الفرنسي ، وهو اول انقلاب حديث متكامل ، عن هذا الاتجاه بشكل واضح ، عندما اكد انه يستحيل على الفرد ان يكون مواطناً ومسيحياً في الوقت ذاته ، لأن اشكال الولاء تتناقض . لهذا ، نراه يتكلم عن ضرورة ظهور « دين مدني » . اما هلفسيوس فقد قال بأن المجلس التشريعي هو مصدر الدين ، وان الشارعين يجب ان يتميزوا بقوى روحية وزمانية ، وبذلك يزول التناقض من بين المبادئ الدينية والوطنية . ردّد هولباخ وغيره النغمة ذاتها .

واعلن شارنر نفسه ، بسبب مواقف من هذا النوع ، بأن « أحدث الثورات ضد الله ليست سوى ثورات لاهوتية » .

وجدت الايديولوجيات الانقلابية الحديثة نفسها وجهاً لوجه أمام نظرة دينية مازجت الحضارة الغربية منذ ألفي عام تقريباً . فالمسيحية كانت تحوّل الفرد منذ ولادته وفي جميع مراحل ودقائق نموه ، بإطارها ومعناها ، تحدد سلوكه ، توجه خطاه ، تعين افكاره ، تثقف عقله ، تبرّر وجوده ، تمدّد حدودها الى كل شيء يعايشه ويعانيه ، من أحداث حياته اليومية الى مظاهر الطبيعة . لهذا ، لم يكن هناك مفر من الصراع بينها وبين الايديولوجيات الحديثة . فأني توجه الفكر الانقلابي وجد الدين ، فكان لا مناص له من مصارعته ، لأن نقضه كان الشرط الاول لحياته . توجه الفكر الى الانسان ككل ، اراد ان يبينه من جديد ، في صورة جديدة ، فكان محتوماً عليه ان يعلن معركته الاولى ضد المسيحية ، لأنها تعلن وتبشر بإنسان يختلف عن انسانيته ، مما جعل الصراع صراعاً عقائدياً لم يعرف التاريخ مثيلاً له من قبل . وهو لم يكن تهديدات مبهمه او مباحكات منطقية او مزاعم جزئية ، بل كان صراعاً مه الاول إزالة الدين ومعاله ؛ ولم يكن تمرداً محدوداً او مشادة بين

علماء اللاهوت ، بل كان خصاماً في سبيل سيادة كلية على المجتمع ، ولذلك .
اتسم بتلك الحدة الهائلة .

كتب دوستوفسكي ، وكان أول من أدرك التناقض الحاد بين الدين وبين
النفسية الثورية الحديثة ، في الاخوان كرامزوف : « لو ان اليوشا توصل الى
الاستنتاج القائل بأن ليس هناك اله او خلود ، لأصبح ملحداً واشتراكياً دون
تردد . فلاشتراكية ليست قضية الطبقات العاملة ، بل هي ، قبل كل شيء ،
قضية إلحاد ، قضية برج بابل يبنى ليس لبلوغ السماء ، بل لحل السماء على
الأرض » .

يقر مورنه ، في دراسته عن الجذور الفكرية للثورة الفرنسية ، بأن هناك
اجماعاً بين المؤرخين يعتبر ان الطور الأول من اطوار الفكر الفلسفي الثوري في
فرنسا كان يبرز في نقض الدين ، وان الطور السياسي لم يبدأ باحتلال مكانة
أولى ، الا بعد ان ربح الطور الاول معركته ضد الدين . تقدم نقض الدين
على نقض الاستبداد ، والتأكيد على ميثافيزيق جديد تقدم على رفض النظام
السياسي ؛ كما تقدم الاتحاد النضال السياسي ، وقد كان منتشرأ بشكل عام ،
الى درجة كان فيها الايمان بالله سخرية يحاول الجميع تجنبها .

عجزت مأساة الانقلاب الفرنسي مثلاً عن فرض منطقها العقائدي فرضاً
شاملاً ، تتمكن فيه من اخراج الدين من المجتمع ، وقد عجزت عن ذلك لان
الدين كان لا يزال يتميز بشيء من القوة آنذاك ، ولكن ، وعلى الاخص ، لان
الانقلابية العقائدية التي انطوى عليها لم تقدم ذاتها في وحدة فلسفية ايديولوجية
منسجمة صريحة عند ابتدائها . نجسد هنا سبباً رئيسياً للتفكك الذي اصاب
فرنسا فيما بعد . فمنذ الثورة ، اصبحت فرنسا بلداً منقسماً على ذاته ، يتنازعها
موقفان عقائديان متنافران يمتدان الى جميع نواحيها . ففي ابعد قراها نجد
الصراع واضحاً بين الكاهن ، الذي يمثل احدهما ، وبين المدرس الذي يمثل
الآخر .

وثمة ظاهرة ماثلة تطالعنا في الحركات الثورية اليونانية الرومانية ، والتي كانت - وقد بينّا ذلك في مكان سابق - تعجز عن مجاراة الثورات الحديثة في درجتها الثورية . فنجد ان القصد الأول « للطغاة » كان زرع القداسة عن الآلهة السائدة ، لأنها كانت ، وما توحيه من اديان ، تبرز النظم المتبعة والطبقات الحاكمة . كانت الشرعية السياسية تشتق من الدين وتعتمد عليه ، فلذا ، كان ظهور الطغاة يعني نقض الدين او تحديسآ له . ولكن ، كي يدور هؤلاء سلطتهم نراهم يستوردون من الخارج آلهة أجنبية ، بغية مقاومة الاديان والآلهة السابقة في المدن التي يسودونها ويحكمونها .

كان الدين في تلك الايديولوجيات العلمانية الانقلابية الحديثة ، خيانة للانسان ، وبالتالي خيانة للثورة ، لأنه يعتبر ان الانسان أداة لمقاصد إلهية أو وسيلة لأهداف غيبية ، بدلاً من ان يكون هدفاً لذاته ، وبدلاً من ان يحدد قصده في تاريخه . تدل التجارب الانقلابية بوضوح على ان الانقلابي لا يمكن ان يكون انقلابياً متكامل الانقلابية ، وان يتحقق كاتقلابي بدون ان يحارب الدين التقليدي ويرفضه ، ويجاهد في إزالته وفي تحرير العقول منه . هناك كثيرون من الانقلابيين كانوا يتجاوزون الدين في رفضهم ، فينكرون ، بالإضافة اليه ، فكرة الله ذاتها ، ولكن المعنى الانقلابي ، كما نستدل من التجربة الانقلابية ، لا يفرض هذا الموقف ، بل يفرض ، على الأقل ، رفض الدين السائد .

هناك تفاسير « غريبة » لتلك الخاصة في الايديولوجيات الحديثة ، أذكر ، على سبيل التمثيل ، ما يقوله بعض المفكرين ، من امثال ليبمان ، بان سبب إلحاد الفاشية والشيوعية هو أن الدين يبشر باحترام الانسان كإنسان . لا شك في ان المسيحية لم تبشر ابدأ باحترام الانسان كإنسان ، بل نظرت اليه ككائن ينطوي على طبيعة شريرة فاسدة ، لا يمكن ان يتغلب عليها او ان يتحرر منها . ثم ان تاريخ المسيحية ذاته لم يعبر ابدأ عن ذاك الاحترام المزعوم ، بل كان نقضاً له . ينطبق هكذا زعم ، بشكل خاص ، على الماركسية وليس على

المسيحية ، كما ان الفاشية نفسها ، تستحق هذا التحديد ، ولو بشكل
آخر ، لأنها تنطوي ، على الأقل ، على مفهوم بطولي يدعو الانسان للارتفاع
الى مرتبة عليا من الخلق وتأكيد الذات .

لا يرجع الخصام بين الايديولوجيات الحديثة والايديولوجيات التقليدية او
الدين الى طبيعة تركيبها فقط ، وبالأخص خاصة المطلق فيها ، بل الى تفاوت
في درجة التحقق او في الطور الديناميكي في كل منها . فالدين كان قد حقق
ذاته ، بينما كانت الايديولوجيات الحديثة في بداية تحققها ودورها الديناميكي ،
مما أدى الى توليد التناقض والمعاد .

كان الدين العدو الاول للانقلابات الحديثة ، والحرب الاولى التي كانت
تعلنها كانت موجة ضده وضد نظمته ، وما ذلك سوى لأن الدين كان قد تجاوز
منذ مدة طويلة ، دور امتداده الثوري . يحمل الدين ، عند ولادته ، فلسفة
حياة جديدة - يقطع النظر عن صحتها او خطئها ، خيرها او شرها -
يحاول ، عن طريقها ، ان يحول الحياة وان يغير واقع الانسان تغييراً جذرياً .
ولكن ، ما ان يتم له ذلك ، حتى يدب الانكماش والجود اليه ؛ فيجمد ويستمر
في تصلبه ، الى ان تنشأ قوة ثورية جديدة تحرر العقل والمجتمع منه . نظم الدين
ذاته منذ قرون عديدة في كنائس وفرق مختلفة لا تقع تحت حصر ، بيد اننا
لسنا نجد فيها أية فرقة او كنيسة لا تنقض ، كما يلاحظ برنز ، فكرة الثورة .
ولكن ذلك لا يرجع الى عنصر في طبيعة الدين يستثني منه الثورية ، ولكن
الى « تاريخية » الدين التي جردته منها .

الصفة الرئيسية في الموقف الديني الحالي تبرز في اتجاه هذا الموقف الى
الماضي . فقديسو وابطال الدين هم من الموتى ، والمبادئ والقيم الاخلاقية التي
يبشر بها قديمة عريقة في القدم . ولكننا نرى هناك وقتاً لم تكن فيه القيم تلك
معروفة او هؤلاء الابطال والقديسون موجودين ، ولهذا كان ظهورهم ثورياً في
بادىء الأمر . يكتب سانتيانا بأن الايمان بالقوى الروحية هو رهان يائس يقوم

به الانسان ، عندما يبلغ وضعه الحضيض ، ولكنه عاجز جداً عن الايجاء بتلك الحيوية التي ترجع اليه ، عندما تتحسن اوضاعه ويتسم له القدر . لا شك في أن الأديان كانت تظهر الى الوجود وتسود الانسان في مراحل بلغ فيها الحضيض ، في أدوار ساد فيها التشاؤم ، وضاعت القيم وأمل الانسان بذاته وبالمستقبل . هذا لا يعني أبداً أن الدين لم يولد حيوية أو نشاطاً ؛ فإن نحن اطرحنا المقاييس الاخلاقية والانسانية والفكرية ، لرأينا أنفسنا مضطرين الى الاعتراف بأن اكبر مظاهر وأشكال الحيوية والنشاط رافقت ظهور الاديان ، ثم ان سانتبانا يرجع ظهور الدين الى اوضاع حضارية غير ملائمة ، فينسى بذلك ان طبيعة الوضع الانساني ذاته ، وتفاعل الانسان مع هذا الوضع ، يشيران دائماً أمامه مشاكل وقضايا وألغازاً وتناقضات ، تفرض حلاً «ميتافيزيقياً» ما . كان الفلاسفة الوجوديون أقرب بكثير الى الواقع ، عندما كشفوا عن تلك الناحية في وجود الانسان .

لا توحى الأوضاع التاريخية الحضارية الحديثة بالتحرر من الدين التقليدي وازالته فقط ، بل تجعل الدعوة إلى التحرير أمراً منطقياً بل عتوماً من ناحية عامة ، وفي المواقف الثورية من ناحية خاصة . وهذا لا يعني أن الدين يبرر ، في طبيعته ، الوضع السائد ، أو أنه يهتم بالمصادقة على الوضع ، وأن الأديان كانت كلها أديان تصديقي وتبرير . لا شك في أن الأديان أهملت ، الى حد كبير ، وضع الإنسان في هذا العالم ، ولم تؤكد امكان سيادته الإنسان لواقعه وامتلاكه لأمره ، كما انها لم تؤمن بأن هدف الإنسان هو الانسان أو أن الانسان يجد جذوره في التاريخ وفي الانسان ، واعتبرت القول بأن الانسان هو أسمى الكائنات للانسان جريمة ، أو أن غاية الانسان في الانسان ، أو أن قصد الانسان يتحقق في التاريخ عن طريق تحول اجتماعي سياسي روحي شامل . ولكن هذا يجب أن لا ينسينا ثلاث حقائق أساسية :

أولاً : لم يكن الدين دائماً تبريراً وتصديقاً للواقع ؛ هذا الوصف يصدق عليه ، بعد أن تجاوز مرحلته الديناميكية الأولى ، ودخل دور اغلاله

المقائدي ، الدور الذي تجب فيه قواه وتموت حيويته .

ثانياً : كان الدين ، وإن أهمل الوضع الانساني في أبعاده الاجتماعية السياسية ، يحقق دائماً ثورات نفسية روحية أخلاقية ، تحول مجرى الانسان تحولاً جذرياً ، وكان في الماضي المصدر الأساسي لهذا التحول .

ثالثاً : ان الأديان ، وإن كانت قد أهملت الأبعاد الاجتماعية السياسية في وضع الانسان من ناحية مباشرة ، أي أنها لم تحمل فكرة مجتمع جديد على طراز ما نجده في العصر الحديث ، فقد كانت ، من ناحية غير مباشرة ، ذات أثر كبير في هذه الأبعاد . هكذا نجد أن نشوء الدين كان يؤدي إلى نشوء ثقافات جديدة . يوجه الدين نظر الانسان ، ولا شك ، إلى عالم غيبي ، وذلك قد يبرر اعطاءه تعريفاً رجعياً ؛ بيد أنه يجب ، في الوقت ذاته ، الاعتراف بالعنصر الثوري فيه - عند نشوئه الأول - لأنه يعني مفهوماً انسانياً جديداً ، لا يترك شاردة أو واردة في حياة الانسان بدون تحديد . فهو وإن كان جامداً من ناحية اجتماعية سياسية ، تأخذ فيه تلك الناحية ، معنى جديداً ، وإن بقيت على حالها القديم .

*

بعد هذا العرض الموجز لصراع الايديولوجيات العلمانية الانقلابية مع الدين التقليدي ، وطبيعة الصراع واسبابه الاولى ، بقي علينا ان نمثل قليلاً على ذلك في مواقف تلك الايديولوجيات . فهو تمثيل موجز يبغى زيادة او توسيعاً في ايضاح الخاصة تلك لأنه سبق لنا وتعرضنا لها في فصل سابق .

فان نحن بدأنا بايديولوجية الانقلاب الفرنسي ، وهي اول ايديولوجية علمانية انقلابية متكاملة ، لرأينا أنها نشأت في تعريف جديد للانسان ، فلم تكتف بإعلان المغالطة التاريخية في الدين كمقيدة موحى بها ، بل شرحت المتناقضات التي تميزه ، والتي تحكم عليه بالموت كقوة اجتماعية ، وحاولت ان تبين كيف ان أوضاع وفروض الحياة لا تلتئم مع الدين ، وكيف أن التناقض

يؤدي الى انحلال اخلاقي . فالمجتمع يحتاج الى حيوية ونشاط وفضائل اجتماعية ، ولكن الدين يبشر ، على نقيض ذلك ، بتقشف كبير ، وبجياة أخرى تلغي أهمية أو قيمة هاته الحياة . جميع تعاليمه تتناقض مع تعاليم العقل والعلم ، وتفرض على الانسان ان يعمل في سبيل نجاة روحه في الدنيا الآخرة ، وبذلك تنقض فروض طبيعته الانسانية التي تُلزمه بالحياة الارضية . وهو يقف بأخلاقيته مؤيداً للمصالح الاستبدادية الأثنية التي تضر بمصلحة المجتمع ككل . أكد الفلاسفة جميعهم تقريباً ، وفي طبيعتهم هولباخ ، فولتير ، هلفسيوس ، مورلي ، مايلي ، روسو ، كوندورسه ، ديدرو ... على هذه الناحية ، وبعضهم كفولتير ، تكلم ، في الواقع ، عن مؤامرة ضد المجتمع استخدمت الدين كي تحقق أغراضها .

كان الدين مؤامرة ، مؤامرة جافة صفيقة ، لدرجة يصعب عندها إدراك ظهوره أو استمراره في التاريخ يرعى أشد أنواع الاستبداد ، استبداد الكهنة والملوك . فهو لم ينتج غير الأكاذيب والجرائم طيلة تاريخه ، وجميع الشرور التي يتألم منها الانسان تزول يوم زواله . الإيمان به صفة من صفات الجبهة والحقى ، لهذا ، كان على الانسان ان يتحرر منه ، فقدموا له عبادة الطبيعة الانسانية بدلاً من عبادته . كان الصراع ضد الدين موقفاً عاماً ساد الفكر ، ليس في القرن الثامن عشر وفيما بعد فقط ، بل في القرن السابع عشر أيضاً ، وإلى درجة نجد فيها من يكتب عام ١٦٩٩ ، بأنه « لم يعد هناك شاب واحد لا يريد أن يكون ملحداً » ، ومدام دي مانتنان ، تؤكد عام ١٦٨١ ، بأنه « لم يعد هناك أي إيمان في الريف ذاته » . وفي عام ١٧٢٢ كتبت الاميرة پالين بأنها لا تظن أن هناك بين الإكليروس وغيرهم مائة شخص يترسخ الإيمان الحقيقي في نفوسهم ، أو حتى الإيمان بالمسيح .

لا شك ان هذه الصورة مبالغ فيها . كان الإلحاد يؤكد ذاته ، ولكن ليس الى هذه الدرجة الشاملة . وصف جوته الوضع بقوله إن الكتب الإلحادية المتكاملة ، ككتب بايل وهولباخ ، التي لم تكنف بنقض الدين ، بل نقضت فكرة الله أيضاً ،

جعلت الناس يرتجفون أمامها وكأنهم أمام أحد الأشباح . قد يكون الإحساس بالدين شاملاً ، ولكن ليس الإلحاد بالله .

يلمح كارل باكر لتلك الظاهرة أيضاً ، فيكتب بأنه يصعب علينا ، وقد تعودنا على لغة الإلحاد والكفر بالدين ، ان نتصور الأثر الكبير لهذه « الدفعات الحادية » الأولى ضده . لقد كانت هزة عنيفة حركت العقول في أعماقها ، لأن العقول كانت تعيش في مجتمع يسوده الدين بشكل تام ، ولأنها لم تكن متعودّة اي نقض للدين أو الله .

يصعب علينا الآن ان نتصور الجرأة الكبيرة التي تميزت بها الحركة الفكرية التي قادت الى الثورة الفرنسية ، بيد أنها كانت ، في الواقع ، تمثل ما يوجد من نقاء وصفاء ، من شرف ونبل ، في الموقف الانقلابي . وهي نوع من الفخر لكل انقلابي حديث .

كان الدين القصد الأول للايديولوجية الفرنسية الانتقالية ولل فلسفة الاجتماعية التي تكن ورامها . كتب هازار بان المحرم الذي ركز عليه الفكر الفلسفي الثوري حملته كان المسيح . فلم يكتف بالاصلاح ، بل اراد قتل الصليب ، اراد ان يمحي فكرة الوحي من الوجود ، وان يلغي العلاقة بين الانسان والله ، وان يهدم المفهوم الديني في الحياة . لقد ظن دعاة الفكر ذلك انهم كشفوا عن نظام الطبيعة ، وان عليهم فقط ان يتبعوا هذا النظام ، كي يحققوا السعادة المفقودة ، فارادوا إنشاء حقوق جديدة لا صلة لها بالحقوق الالهية ، واخلاقية جديدة مستقلة عن كل لاهوت ، وسياسة جديدة تحوّل الرعايا الى مواطنين يرجعون الى الأمة وليس الى الله . كي يحققوا ذلك ويحولوا دون سقوط الأجيال القادمة في الاساطير والأفانصيص السابقة ، فقد اعلنوا عن مبادئ تربية جديدة تحرر هؤلاء منها ، بشكل نهائي . عندئذ تقوم الساء في الأرض ، وتلشأ في هذه الدنيا الجميلة الجديدة أجيال حديثة متحررة لا تشمر بأية حاجة الى التفتيش ، خارج ذاتها ، عن الأسباب التي تبرر وجودها .

كان « قاموس » بابل يعبر عن هذا الموقف تعبيراً واضحاً ، ولهذا احتل مكان الشرف في المكتبات ، فكان يطبع من جديد ويترجم بكثرة ، وفيه يجد دعاة القرن الثامن عشر الذخيرة الكافية لنقض الدين . ففيه ، نرى أنه يستحيل على الدين والحقيقة أن يلتقيا ؛ فالدين والأخلاق لا يرتبطان أبداً بأية صلة ، والمؤمنون ليسوا أرقى أو أحسن من الذين لا يؤمنون ، ومن الممكن إنشاء جمهورية من الملحدّين ، تكون أكثر فضيلة وتسامحاً وتضحية من جمهورية تتكوّن من الكاثوليك أو البروتستانت ، والايّمان بالدين هو مرجع الوهم ، لأن الانسان يحاول ان يجد فيه حلاً للصعوبات التي يواجهها في ممارسة العقل . أما الانسكلوبيديا فقد حاولت إثارة العقول وتحريرها من ناحية سياسية واجتماعية ، وبشرت بالموقف العلمي والعلم ، ولكن دائماً ، في مرتبة ثانوية من الاهمية ، عندما تقارن ذلك بنقض الدين ، الذي كان يكوّن المحور الأساسي الذي تدور الانسكلوبيديا عليه . إن لعنة التاريخ الكبرى كانت في إصفاء الانسان للخرافات والتعصب الديني ، لهذا ، كان التاريخ مليئاً بالقسوة والهمجية والاستبداد . إن طريق الخلاص يكن في الاصفاء الى الصوت الجديد ، صوت العقل الثوري ، لأن الدين شيء مخجل ، والكتب المقدسة محشوة بالأوهام .

كان قصد رجالات وقادة الثورة الأول إلغاء الدين وتحرير العقول منه . فأقوالهم وأفعالهم في هذا الشأن تحتاج الى مجلد كبير خاص . كان شومات وآبرت يعبران عن هذا الموقف عندما ناديا بإزالة الدين ، لأنه يوهن الروح الثوري . أعلن جاك دوبان ، في إحدى خطبه في الجمعية التأسيسية : « هل تظنون أيها المواطنون والشارعون أنه من الممكن اشادة وتركيز الجمهورية الفرنسية بشيء آخر غير أشجار الحرية ؟ فالطبيعة والعقل هما آلهة الإنسان ، هما الإله » . أما فوشيه فقد طالب بعلمنة المدارس وإغلاق الكنائس . لا يستطيع الطالب أن يخدم سيدين ، العلم والكاهن ، ولهذا يجب إغلاق الكنائس . ان رجوع رويسبير الى فكرة القدر الإلهي لا يعني اعترافاً بالله أو الدين ، ولكن مناورة سياسية أراد فيها ، كما قال هو نفسه ، في خطبة الفاهما

في ٢٦ مارس ، عام ١٧٩١ : « لاجب الإساءة الى الحرافات العامة بشكل مباشر » . فهو الذي بشر بإخضاع الدين للدولة ، وبتجريد الكهنة من ولائهم للكنيسة ، وتحويلهم الى خدمة الأخلاقية الجديدة .

ان الكائن الأعلى الذي اعترف به بعض فلاسفة القرن الثامن عشر ، لم يكن في الواقع ، سوى الأول بين الفلاسفة . أما بعضهم الآخر ، كهولباخ ، ولامتري وكوندياك ، فكانوا صريحين في الحادهم ، يرفضون فكرة الله بدون إلهام ، وينقضون الروح وخذودها ، ويحاولون تفسير جميع الأشياء من ناحية مادية ، أو كمادة في حركة .

هذا التركيز على تحرير المجتمع من الدين استوقف نظر جميع المؤرخين . فسر دي ميتر الثورة آنذاك بأنها صراع ممت بين الدين والفلسفة . أما الجانسينيست فكانوا يلومون اليسوعيين ، لأن علمهم كان يشجع ، بطريقة غير مباشرة ، على الأقل ، عمل الفلاسفة الهدام ، او كما كانوا يقولون « فلانستنا المزعومين » ، الذين يحاولون ان يرفعوا فكرة الانسان الذي حقرته الكنيسة تقليدياً ، فخلقوا نموذج انسان جديد يناقض الانسان المؤمن .

يسأل باردوياف عن ماهية الجذور الروحية للبورجوازية ، فيجيب بأنها الإيمان التام بهذا العالم المنظور ، ورفض العالم غير المنظور . يتوجه البورجوازي الى الأشياء المنظورة والمحسوسة ، وعالمه عالم مكتفٍ بذاته .

لا شك في ان الانقلابية العقائدية كانت هي المقصودة بقول كارل جاسبرز : « ان الثورة الفرنسية كانت حدثاً دون سابق في التاريخ الانساني ، لأنها فتحت عهداً اخذ فيه الانسان نفسه قدره بين يديه ، وذلك بإشادته على مبادئ عقلانية ، وبأن ذلك كان السبب الذي جعل الوجدان الأوروبي يستقبلها بحماسة كبيرة » .

ان الفكرة الرئيسية الاساسية ، التي رأى كاسيرر انها تكن وراء جميع اتجاهات فلسفة القرن الثامن عشر ، هي الاعتقاد بأن الادراك الانساني قادر

بذاته، وبدون اللجوء الى اية مساعدة مما وراء الطبيعة، ان يدرك نظام العالم، وبأن هذه الطريقة الجديدة في ادراك العالم ستقود الى طريقة جديدة في سيادته.

نبّه الكثير من المؤرخين للقرن الثامن عشر بأن مفهوم هذا القرن في الانسان المثقف التقدمي، يعني تحرره من وحي الله الديني، من المسيحية والكنيسة، من المسيح والدين. ونبّه هؤلاء المؤرخون أيضاً أن هذا الموقف كان قاعدة عقلانية القرن الثامن عشر أو فلسفته الانقلابية. فالشرط الأساسي للمشاركة في العقلانية تلك كان رفض الدين التقليدي الذي يترسخ على الزور، والأفانيس التي ينطوي عليها وتعتمد الجهل. بمائل موقف لوك نفسه، وهو لم يدعْ علانية الى نقض الدين، موقف الايديولوجية الليبرالية ضد الدين. ففهمه في المسيحية يتجاهل، في الواقع، بشكل تام، مظاهر الايمان التي كان لها مكان الصدارة في القرون السابقة. فهو، كمقلاني في أعق عمقه، لم يفكر أبداً بإمكان الاعتماد على أية سلطة سوى سلطة العقل.

دفعت ايديولوجية الثورة الفرنسية الثورة الى علنة شاملة للحياة العامة. أما حجة قادة الجمعية الثورية الفاصلة فكانت أن حقوق الانسان لا تلتجم مع الحياة الدينية أو الرهبنة. فجميع النظم المتبعة هي، كما أعلن بارناف، من صنع المجتمع، ولهذا فإن المجتمع يستطيع أن يُزيلها عندما تصبح غير مفيدة. جرّدت الثورة، تبعاً لهذا المنطق، الكنيسة من أملاكها، ومنعت الرهبنة، ووضعت يدها على الأديرة، وأنشأت كنيسة قومية خارج روما، وفرضت قسّم الولاء لدستور الكنيسة تلك، ونفت الذين امتنعوا عن ذلك. ولكن، ما لبثت الثورة أن أخذت باضطهاد الكنيسة الدستورية، وامتنعت عن تحويل أو الاعتراف بأية كنيسة. جعلت هذه الظاهرة ماثية، مؤرخ الثورة، يلاحظ بأن مبادئ ١٧٨٩ كانت جسماً مذهبياً مكتفياً بذاته، يجد قيمته في البرهان العقلي، وليس أبداً في الروحي، ويعتبر الانسانية إلهه الخاص.

كتب توكفيل عن هذه الناحية في الثورة الفرنسية، فقال بأن الإلحاد

المتعصب كان أساساً لها ، وأن أي تجاهل لهذا الاتجاه يعني تجاهل الخاصة الأساسية التي تميزها . فقد رأى أن جميع الخطب والمنشورات والقصائد التي كانت تظهر آنذاك ، تتميز بظاهرتين أساسيتين هما : أولاً ، بغض المثقفين والمفكرين للارهاب الثوري ؛ وثانياً ، انجذابهم الى الثورة انجذاباً قوياً بسبب موقفها ضد الدين ، بالرغم من نفورهم من اربابها .

*

هذا من جهة الايديولوجية الليبرالية ، أما من جهة الايديولوجية النازية ، فقد رأت ان الله لم يعبر عن ذاته في المسيح ، بل في أدولف هتلر ، وأن أفكار الكنائس البروتستانتية والكاثوليكية يجب ان تسحق سحقاً كدين سلمي ، من طرف الشعوب التي تلعب المبادئ العرقية الآرية .

أرادت النازية والفاشية جعل الدين خادماً يأتمر بأمر الايديولوجية الانقلابية . ففي كل منها حملت الايديولوجية مطلقاً جديداً ، يسود كل شيء ويعمل كل شيء يقف موقفاً ثانوياً بالنسبة اليه . يتضح ذلك كل الوضوح في كتابات الحركتين وفي النازية على الأخص ؛ فإن كان فادر وولي قد اهتم بعرض النظريات العرقية والاقتصادية في الحركة النازية ، فإن روزنبرغ كان يعبر عن مشاغل الحركة الاولى ضد المسيحية . فرض الانقلاب النازي توجيهاً صارماً على برامج التربية في تحقيق القصد الرئيسي ، وهو إزالة الدين ، لأن النازية كانت تعني ديانة جرمانية جديدة محضة ؛ لهذا ، راحت من جهة أخرى ، تحاول إحياء ما وجدته من وثنية الجرمان الاولين ، فانشأت فيما انشأته حركة الايمان الالماني ، وهي حركة وثنية تحاول إحياء الوثنية القديمة .

لقد وقعت معاهدة بين الكنيسة وبين الحكومة النازية عام ١٩٣٣ ، بيد انه كان من المستحيل الارتباط بها ، لأن البلاد ، اي بلاد ، لا تتسع لايامنين مطلقين . لهذا ، لم يكن من السهل على تلك المعاهدة ان تسدل ستاراً على الحرب الناشبة بين الجهتين ، بالرغم من المحاولات العديدة التي كان يبذلها الطرفان لابقاها خفية . في هذه الحرب ، كانت النازية تحاول ان تقضي على معنويات

الكنيسة ، وتستغل كل مناسبة في ترويج كرامتها بالتراب . فقد كانت تحاول ان تجعل من رجالها مجرمين ، وتبتعد عن اضطهادهم في اوضاع او بتهم تضفي عليهم شيئاً من صفة الشهيد ، لأنها كانت تريد التدليل على انحلال الكنيسة الروحي والخلقي . هذا الأسلوب المنظم ضمن النازية نصراً سريعاً ؛ فلم يأت عام ١٩٣٧ إلا وقد رجحت معركتها ضد الكنيسة ، ولا عجب في ذلك ، إذ يصعب ، أو بالأحرى يستحيل على إيمان قديم حقق ذاته ان يغالب إيماناً جديداً في طوره الاول الديناميكي .

كتب كارل بارس بأن النازية اتخذت في بادىء الأمر في ذهن المراقبين ، وفي طليعتهم الكنيسة ، مظهر تجربة سياسية جديدة على طراز ما سبقها من تجارب ؛ لهذا ، كان على الكنيسة ان تُعطي التجربة الوقت الكافي للتعبير عن ذاتها ؛ ولكن ، ما لبث الأمر ان انكشف وتبين ان النازية هي بعيدة جداً عن هذا النوع من التجارب ، وليست ، في الواقع ، سوى نظام ديني للخلاص . فاستنتج بارس لذلك بأنه يستحيل ادراكها كتجربة سياسية ، إن لم يرافق ذلك إدراك آخر لها في صفتها الدينية كنظام جديد .

كان الجيل الالماني الجديد ينشأ ، نتيجة الدعاية النازية ، على الاعتقاد بأولوية الأمة ، وبأن الدولة هي أهم واكبر قيمة من أي دين ، وإن الولاء للأمة والدولة هو أهم شيء ، ويتقدم على أي ولاء ديني آخر . كان هتلر حذراً جداً في مناهضته ومقاومته للدين ، بشكل علني ، ولكنه اعطى مفكري الحزب الحرية في التعبير عن مناهضتهم ومقاومتهم . رسم روزنبرغ ، فيلسوف النازية ، صورة واضحة عن موقف النظام الجديد من الدين ، عندما أعلن بأنه عندما يضع الاشتراكي القومي قيمه الحزبي ويصبح جندياً من جنود هتلر ، يسي دينه بإيمانه بزعيمه . فالاشتراكيون القوميون يجب الا يسمحوا للتاريخ الالماني والعظمة التوتنية بأن يخضعا لما يُسمى بالدين . أما كنوث فقد كتب بأن المسيحية هي « من البقايا البائدة لثقافة منحلة عفى عليها الزمان ، ولهذا ، أصبحت عبثة أساسية ضد تطور الألفية الجديدة التي تبشر النازية بها ، عبثة

تجب إزالتها وإشادة ، بدلاً منها ، إيمان لا يعرف الله ، بل يجد جوهره في الدولة . على المسيحية ، كأول عقيدة عالمية ، ان تُعتبر مسؤولة عن ظهور الشيوعية ، لأن مهمتها كانت تحقيق المساواة بين جميع الكائنات الانسانية ، بدون اي اعتبار للجنس او الدم . ولكن عندما نبني الحياة الالمانية ككل ، من جديد ، وعندما نطور السياسة والاقتصاد والثقافة على اسس جديدة ، يُصبح من المستحيل على الحياة الدينية في المانيا ان تخضع للتوراة اليهودية .

اما بارجمان فقد حاول في مبادئه ، الخمسة والعشرين المشهورة ، ان ينشئ ديناً نازياً جديداً في المدارس .

كانت هذه الاقوال التي يصرح بها القادة النازيون عديدة ، وتتركز كلها على زرع البغضاء للدين ، والعمل في سبيل تحرير العقول منه ، والدعوة الى الدين الجديد . ان هتلر ، وان لم يعلن حملة علنية في خطبه ضد الدين ، كان ، في الواقع ، المصدر الاول لهذا الحصام . فمن اقواله مثلاً ، ان المسيحية كانت اشد ضربة نزلت بالانسانية في تاريخها !

لقد كان يردد ، في أمكنة عديدة ، بان الايديولوجية النازية هي دين جديد ، ومن ثم يقارن بينها وبين الدين ، كي يكشف عن وجه الشبه بينهما ، كما انه جعل من المانيا الإله الجديد ، فكان يردد دائماً : « إننا لا نريد اي إله سوى المانيا » .

يستنتج تراهوف روبر في مقدمة كتابه « احاديث هتلر السرية » ان الهدف الاول الرئيسي لهتلر كان انشاء دين عرقي جديد ، يبرز كقاعدة لامبراطورية المانية الغية . اما بولوك فيصف موقف هتلر من الدين بقوله ان المسيحية كانت ، في نظر هتلر ، ديناً لا يصح إلا لعبه ، وبأنه كان يزدري اخلاقيتها وكل حديث عن حياة اخرى . فالموت كان النهاية التامة ، واي خلود يستطيع الانسان تحقيقه ينشأ في الجنس والتاريخ .

لم تبلغ الفاشية درجة النازية الانقلابية ، فكان صراعها مع الدين اقل حدة

وشدة ، ولكنه كان ظاهراً فيها . عبّر موسوليني عن تلك الظاهرة خبر تعبير ، عندما وصف الدولة الفاشية بأنها قوة روحية ، تأخذ على عاتقها جميع اشكال حياة الفرد الروحية والفكرية ، وبأنها روح الروح ، وبأنها لا تخلق القوانين والنظم فقط ، بل هي تربي وتنمي الحياة الروحية ، وتريد ان تصنع من جديد ، ليس فقط اشكال الحياة الانسانية ، بل مضمونها ، الانسان . كان موسوليني قد اعلن عام ١٩١٤ دين الفوضوية المقدس ، وجاهر بأنه عدو كل شكل من اشكال المسيحية والدين .

كان هذا الطابع في النازية والفاشية غامضاً ، والسبب يرجع الى تناقضها الايديولوجي المنسق مع الماركسية . نقضها لتحديد الشيوعية للدين ، كافيون الشعب ، خدع الكثيرين ، وجعل عدداً كبيراً من قيادة الكنيسة الكاثوليكية والكنائس البروتستانتية يقف الى جانبها ، لانهم رأوا فيها معنى جديداً للدين . ولكن ، كما يلاحظ فريدريك وبريزنسي ، كانت الامر على عكس ذلك تماماً . فقد اتبعنا ، في بادئ الامر ، سياسة بعيدة كل البعد عن الحادية الحركة الشيوعية ، ومما لبث الواقع ان اتضع ، فبين بأنها تناديان بإخضاع الدين في الفاشية ، باستبداله بدين آخر في النازية . لقد قبلتا بالدين وبقاء الكنائس ، ولكن كأداة في خدمة مقاصدهما العقائدية الجديدة ؛ لهذا ، نرى الصراع يذرّ قرنه رأساً بينها وبين الدين ، عندما يحاول الأخير التمسك بأي شيء يتنافى مع المذهب الجديد ؛ فخصام الفاشية مع الكنيسة ، حول تعليم وتربية الفناء مثال واضح . اما النازية فكانت قد اعتقلت حق عام ١٩٣٩ ، خمسة آلاف وسبعائة كاهن ، وكان لا يزال نصفهم آنذاك في المعتقلات .

قد قهرض الاعتبارات الاستراتيجية السياسية على الحركات الانقلابية ، كما فرضت على الفاشية والنازية والى حد ما على الشيوعية ، أن تحقق بعض التسويات مع الاديان السائدة ، ولكن هذا التكتيك لا يمكن له ان ينسجم طويلاً مع قاعدتها الاساسية المناهية للدين . فشمول هذه الانقلابات لا معدى له من الخصام

مع الدين ، وهو الذي يزعم لنفسه الشمول ذاته . فليس هناك من تسوية ممكنة بين الاثنين ، وكل تسوية تحدث لا تخرج عن كونها هدنة مؤقتة في طريق المعركة النهائية ، التي يجب ان تنتهي بالنصر التام لاحدهما . فالايديولوجية الانقلابية تمثل ديناً جديداً ينافس الاديان السابقة في تملك نفوس الناس ، ولهذا فان حياتها ذاتها ترتبط بالنصر النهائي الذي تستطيع ان تسجله ضد الاديان .

أما الماركسية فقد رأت أن الايمان بالله يعبر عن ضعف الإنسان ، وعما يحيط به من فقر وعبودية ، وأن الانسان القوي لا يحتاج الى الله . فالدين أفيون الشعب ، ومن الضرورة تمزيق الشعور الديني ، لأن تحرير العمال ، ومن ثم الانسانية كلها ، يفرض إزالة الشعور ذلك . يمثل الدين تعزية تلهي الانسان عن الاهتمام بهذا العالم ، فكان من الضروري تحرير البروليتاريا منه ، لأنه يحدّر أعصابها ويشل ارادتها الصراعية . الخطوة الأولى في بناء هذه الارادة هو التحرير . فالمذاهب الدينية برهان يوضح استعباد القوى اللاعقلانية للانسان ، والانسان لا يظفر بإنسانيته وحرية ، بدون التحرر من هذه المذاهب ، لأن التحرر منها يعني أنه أصبح حرّاً من القوى اللاعقلانية التي تسوده من الخارج . لهذا ، لم يكن غريباً ان نرى دستور الحزب الشيوعي ، ودستور الشيوعية الدولية ، يفرضان على كل عضو في الحركة الشيوعية ان يكون ملجداً ، وأن يقوم بدعاية ضد الدين . يطرد الحزب من عضويته كل فرد يمارس شعائر الدين وكذلك تنهي الدولة خدمات كل موظف يتجه هذا الاتجاه . كانت الحرب ضد الدين في طليعة مشاغل الثورة الشيوعية ، والدعاية ضده كانت مبدءاً فرضته الثورة على الفلاسفة والمفكرين والادباء والفنانين . رأى باردياف بحق أن هذه الحرب كانت دائماً جزءاً من مشاريع الخمس سنوات ، التي لم تكن اقتصادية فقط ، بل روحية أولاً .

كانت نقطة الانطلاق في الماركسية نقض الدين ورفض الآلهة ؛ فالالحاد يشكل لمحتها ، ويتمتع بمكان الصدارة فيها ، ويطلقنا في كل صفحة من صفحاتها . كان ماركس يرقب ، في الواقع ، زوال الدين زوالاً تلقائياً ، بعد إلغاء الأوضاع

الاجتماعية للانسانية التي تكن وراءه .

شرح فيورباخ ، في كتابه « جوهر المسيحية » ، ان الله هو بمثابة انعكاس فقط للآمال والميول الانسانية . فالدين لا يدور حول علاقة الانسان بالله ، بل حول علاقة الانسان بالانسان ، والانسان ذاته هو أعلى وأسمى الكائنات .

من فيورباخ ، تعلم ماركس بان الله ليس الذي يخلق الانسان ، ولكن الانسان هو الذي يخلق الله ، واكتشاف هذه الحقيقة كان لها أثر هزّ اعماقه واسكره روحياً . فان كان الله من صنع الانسان ، فليس هناك شيء ، أي شيء ، يمكن ان يقف في طريق الانسان ويعترضها . ولكن ماركس تنبه تدريجياً الى ان فيورباخ لم يعر تماماً المضمون الثوري او الخاصة الانقلابية التي ينطوي عليها ، او يذخر بها اكتشافه . هذا ما حاول ان ينميه ويعلمه ، فقرأه يكتب بان الانسان هو الذي يصنع الدين ، والدين لا يصنع الانسان . الدين هو ، في الواقع ، وعي ذاتي للانسان الذي اما انه لم يجد ذاته بعد ، واما انه خسر ذاته ثانية ، بعد ان كان قد وجدها . ولكن الانسان ليس كائنًا مجرداً خارج العالم ، بل هو عالم الناس ، الدولة ، المجتمع . وهذا المجتمع ، وهذه الدولة ينتجان وعياً ذاتياً فاسداً ، لانها يشكلان عالماً فاسداً . الدين هو أنين مخلوق مظلوم ، ومشاعر عالم دون قلب ، كما انه روح اوضاع غير روحية . الشعب لا يستطيع ان يكون سعيداً حقاً ان لم يُحرّر من أكذوبة السعادة بإلقاء الدين . المطالبة بان يتحرر الفرد من الخرافات حول وضعه ، يعني المطالبة بان نترك وضعاً يحتاج الى خرافات .

كان الانقلابيون الروس كلهم في القرنين التاسع عشر والعشرين ، وليس الشيوعيين فقط ، ملحدين بالدين ، وإلحادهم كان من نوع الايمان الجديد ، لأنه كان ينشأ من نظرة جديدة الى الانسان . فعداؤهم الرزين الصادق لأشكال الشر والظلم والاستبداد التي تتحكم بالناس ، وتبطل عداوتهم في مفهوم انساني جديد ، قادم الى الالحاد ، فاصبحوا ملحدين ، لأنهم لم يقدرُوا ان يقبلوا

إلهًا فعل هكذا شر أو رضي بعالم مليء بالآلم . فكثّر مرسيون في السابق بأن الله الذي خلق عالمًا من هذا النوع هو إله شرير ، ولكن الانقلابيين الروس انكروا أن يكون هناك أي إله . وجد باردبايف أن هذا الاتحاد كان صفة عامة ميزت الانقلابيين الروس ، ونقطة الانطلاق التي ارتكزت عليها الحركات الانقلابية الروسية ، من عدمية وفوضوية وليبرالية واشتراكية وشيوعية . فقد بلغ درجة جعلت بغضاً هذه الحركات الأولى تتركز على الدين والله ، وكانت حماسها في نقض الدين نوعاً من الحماسة الدينية الجديدة .

صورة المضمون الديني في الايديولوجية الانتقالية

رجعنا ، في الفصول السابقة ، أكثر من مرة ، الى الطبيعة الدينية في الايديولوجية الانتقالية ، غيبية كانت أو علمانية ، ورأينا أن الايديولوجيات العلمانية الحديثة تسمى بالأديان . بقي علينا هنا أن نحدد تلك الطبيعة الدينية التي تلازم الايديولوجية كخاصة أساسية لها .

إن الايديولوجيات الحديثة ، على الرغم من نقضها للدين ومقاومتها له ، هي ، في الواقع ، أديان جديدة . قد يثير قولنا ولا شك ، في الكثيرين ، عواطف تتنافى مع التدقيق الموضوعي في ظاهرة الثورات والانقلابات . ولكن استخدام هذه الكلمة أمر مفروض علينا ، لأننا لا نجد كلمة أخرى تعي بالغرض ذاته . لهذا ، درجت الفلسفة الاجتماعية والسياسية الحديثة على الرجوع الى تلك العبارة في تحديد الصفات والخصائص المشتركة بين الأديان التقليدية

وبين هذه الايديولوجيات . فأني مفكر يستطيع ان يعطي كلمة جديدة موفقة
تعيّن الخصائص والصفات ذاتها يكون قد قدّم ولا شك ، خدمة للفكر
الاجتماعي السياسي . ولكن طالما أن هذه الكلمة غير متيسرة ، وطالما أن
الأمر الأساسي يبرز في المظاهر النفسية الاخلاقية الاجتماعية التي ترجع اليها
وليس في الكلمة ذاتها ، لا ترى بأساً من استخدام كلمة دين .

ولكن ، في هذا المفهوم الفلسفي السيكولوجي الذي نستعمل فيه هذه الكلمة ،
يجب ألا يغرب عن الذهن أنها لا تمت بأية صلة الى عبادة إلهية تقليدية كالمسيحية
أو الاسلام ، وأنها بالأخص ، لا تنطوي على أي عنصر من عناصر الايمان بقوة
روحية غيبية تتجاوز الطبيعة . المقصد من الرجوع الى هذه الكلمة هو التعبير
عن المضمون الديني الذي تنطوي عليه الايديولوجيات ، وهو تحريض المؤمن
على الايمان بمطلق جديد ، ودعوته الى الكفاح المسير ، وبذل الجهد المتواصل
في سبيل دنيا جديدة . يولد الروح الديني هذه العواطف الأساسية من ولاء
وتفاني وتضحية ، ويحاول ، بإثارتها ، أن يزيل من حياة الانسان التناقض بين
المثال والواقع .

القول بأن الايديولوجيات والانقلابات الحديثة هي أديان جديدة أو بانها
ذات طبيعة دينية لا صلة له البتة أيضاً ببعض النظريات ، التي يقول بها
مفكرون وفلاسفة مختلفون ، من أمثال هوايتيد وفابر ، والتي تعتبرها امتداداً
للمسيحية أو بالأحرى لقيمها . إن هذا مفهوم خاطيء تعبر عنه عادة مدارس
محافظة . لا شك في أن الايديولوجيات والانقلابات تنطوي على بعض العناصر التي
تمثل عناصر مسيحية ، ولكن هذا لا يعني أنها امتداد لها وإن كان طفيفاً ، أو
أن المسيحية تسودها على الرغم منها . فهذا التشابه الجزئي موجود بين جميع
المواقف العقائدية ، وإن نحن تابعنا المنطق ذاته لوجدنا ان لا جديد فكري أو
عقائدي تحت الشمس . ولكن هذا خطأ فادح ؛ لأن ما يُعطي المذهب أو
الايديولوجية إصالتها ليس العناصر التي تتركب منها عنصرأً عنصرأً ، بل
الشخصية العامة التي تنتظم فيها

تختلف الأديان في معناها وفي وسائلها وفي نظمها وفي طقوسها ؛ ولهذا ،
فعندما نحددها ، يجب أن نستخدم منهجاً يقارن بينها ويحاول الكشف عن
العنصر الواحد المشترك فيها .

لقد قيل إن الدين هو مجموعة العقائد والمشاعر التي تحدد علاقة الانسان
بكائن أو كائنات عليا . انه تحديد قاصر ، لأن هناك أدياناً كالبودية أو
الكونفوشية ، لا ينطبق عليها . ولكن دعاة الدين التقليدي ، وإن كانوا يعطون
عادة تحديداً للدين ، يمتد إلى كل مظهر ديني ممكن ، فلن مفهومهم يبقى دائماً
مركزاً على الديانة الموحدة ، ويعتبر الأشكال اللاوحدانية إما انحرافاً عن
الدين الحقيقي ، وإما مظاهر قدّمت لظهور ذلك الدين . ثم نراه ينتهون
بالقول بأن الايمان بالدين ، في تقليد الغرب ، هو خاصة في طبيعة الانسان .
اندين لا يرتبط بالايمان بقصد كوني عام ، بآله واحد وبنظام أخلاقي يسود
العالم . فهذه عناصر تميز الأديان الموحدة .

تشتق كلمة دين من كلمة رلياجر^(١) ، وهي تعني ، في الأصل ، رابطة .
فأية رابطة تربط الانسان بحقيقة تتجاوزه ، تعني شكلاً دينياً . تابع فيورباخ
هذا المنطق ، إلى درجة رأى فيها ، أن العلاقات المتبادلة بين الناس من جنسية ،
وصداقة ، وعطف ، وحب ، ووضعية الخ ... مستتعمل إلى دين جديد ،
يحل محل الدين السابق ؛ لهذا ، نراه يعتبر أن الملحد هو فقط ذلك الشخص
الذي لا يرى أية قيمة ، أو يحمل أي شعور ايجابي للصفات التي ترافق الكائن
الإلهي كالحب ، والحكمة والعدالة .

رأى فيورباخ أن الكائن الإلهي هو أي كائن ينظر إليه الانسان كالكائن
الاعلى ، فلا يرى كائناً آخر يعلوه . فآله هو طبيعة الانسان ، وقد تحولت
إلى حقيقة مطلقة ، حقيقة الانسان . أما مفهوم الله أو الدين فيختلف باختلاف

الأوضاع التي يدرك بها الإنسان طبيعته ، وينظر إليها كالكائن الأعلى . هذه الأوضاع هي إذن الحقيقة الأولى بالنسبة إليه ، تمثل الوجود الأعلى أو هي الوجود ذاته . وهكذا ، لا تعود خصائص الله سوى خصائص الإنسان في أوضاع إنسانية خاصة . هنا ، نرى تحديداً أكثر دقة من التحديد الأول ، لأنه أكثر شمولاً .

امتدت كلمة الدين إلى أشياء عديدة في تاريخ الإنسان ، وكانت تعيّن أموراً مختلفة باختلاف المجتمعات ، ولكنها في معظم الأوضاع ، كانت ذات معنى روحي غيبي ، أي أنها كانت ترى أن نظام الطبيعة ، الذي يشكل تجارب هذا العالم ، هو جزء من الكون ككل ، يجد معناه بالنسبة لعالم غير منظور . الدين في هذا المعنى هو الإيمان بوجود نظام غير منظور يفسر العالم ويحل الغازه ، وفي بعض الأديان ، وخصوصاً الموحدة منها ، لا يفسر فقط ، بل ينطوي على الثواب والعقاب لأبناء العالم المنظور . تختلف الأديان اختلافاً كبيراً بالعناصر أو الصور التي يتركب منها ذلك النظام غير المنظور . ولهذا ، تستحيل المقارنة بينها من حيث المضمون . ولكن ، من حيث الشكل الذي يتخذه ، فإن الأمر يصبح سهلاً ، إذ يمكن القول بأن الأديان ، مهما اختلفت في محتوياتها ومضامينها ، فإنها تقدم شكلاً عقائدياً تصاعدياً يتجاوز الفرد .

لا يحدد هذا التعريف أي نوع من القوى غير المنظورة التي تكون حقيقة الدين العليا ، لأن الشرط الأول الذي يجب أن يتحقق فيها هو أن تكون قوى غير منظورة ؛ يعني أن التحديد يشمل ليس فقط أدياناً تقليدية كالمسيحية أو الاسلام بل أدياناً زمانية علمانية كالشيوعية أو النازية ، لأنها تؤمن ، هي الأخرى ، بأن هناك قوى غير منظورة تسود حركة التاريخ والمجتمع . لهذا ، نرى بعض المفكرين والفلاسفة ، كديوي مثلاً ، يكتب بأن أي عمل أو حركة نتاجها في خدمة بعض المقاصد العليا ، ضد صعوبات وعثرات تعترضنا ، وضد مخاطر تهددنا ، بسبب إيمان يثيرنا ، تكون كلها ذات طابع ديني . شرح كونت أيضاً ، وهو فيلسوف الحادي آخر ، بأن هناك ديناً عندنا يجد الفرد نفسه ،

وجدانياً وخارجياً ، متجهاً بجميع افكاره ومشاعره نحو قدرة عليا
تحدد اعماله .

يتابع هيجل المنطق ذاته فيجد ان أساس الدين وعي ، من قبل الفرد ،
بأن هناك قوة عليا يشعر ، بالنسبة اليها ، أنه كائن ضعيف ؛ فالدين يبدأ بوعي
أن هناك شيئاً أعلى من الانسان ، قوة إيمانية تنظف باطنه ، وسيئاماً
من الحقائق العامة التي يمكنها ان تحول شخصية الفرد ، عندما يتمسك بها
بصدق ، ويتجاوب معها بحماسة وإخلاص .

أما هوبتيد فيرى ان الدين ، من ناحية عامة ، هو نظام من الحقائق العامة
التي تنتج تحويلاً في المزاج النفسي عندما يصدق الايمان بها .

قد يكون هناك شيء من الحقيقة في قول مفكرين وفلاسفة ، كشوبنهاور
وبركهاردت وباريتو وكثيرين غيرهم ، بأن الموقف الديني يعبر عن حاجة
خالدة ، لا يمكن هدمها ، في الطبيعة الانسانية ذاتها ، ولكن مما لا شك فيه
أن طبيعة تركيب الوضع الانساني تولدت في الانسان حاجة دينية الى اطار
عقائدي عام يرجع اليه ، ويرسخ فيه قواعد إرشاده ومقاييس سلوكه ،
ويركز عليه حماسه ومشاعره . ولكن الوضع الانساني لا يعلن لنا أي اطار
خاص يعبر عن هذه الحاجة ؛ الا انه عبر عنها في أشكال مختلفة ، فقدم
عبادته للأشجار ، والحيوانات ، والحجارة ، وظواهرات طبيعية ،
وآلهة وأرواح ، وقادة وأجداد ، للقبيلة أو العائلة ، الأمة أو الجنس ،
الطبقة أو الحزب الخ ... ولكنه ان لم يُعلن عن ذلك ، فقد أشار
بصراحة الى ان أشكال هذه العبادة كانت تمثل دائماً قوى ، يرى فيها
الانسان القوى النهائية التي تسود وضعه الانساني . ان الدين ليس هذا او
ذاك النوع من القوى ، بل خضوع الى قوى أرفع من ذاتنا نشعر اننا في
قبضتها . فسر يونج مبدأ اللاوعي كمبدأ ديني ، وذلك لأنه ليس جزءاً من العقل
الفردى بل قوة لا تطلها ارادتنا وتتغلغل الى داخل كيانتنا . يؤكد يونج ،

في مكان آخر ، أن الانسان ، دائماً ، وفي كل زمان ، خلق ، بشكل عفوي ، اشكالا روحية للتعبير عن ذاته ووضعه ؛ كانت النفس الإنسانية تلتأ ، منذ دبيبها الأول ، في جو مشبع بالأفكار والمشاعر الدينية ، وكل من لا يرى هذا الواقع يكون أعمى البصيرة ، وكل من يحاول ان يتجاهله ار ان يهمل أمره يكون قد خسر حسه .

من هنا يتضح ان التحديد الذي ينطبق على الدين ، كظاهرة انسانية عامة ، يرى في الدين اي نظام فكري عقائدي يُعطي الفرد او المجتمع إطاراً عاماً يُرشده ويوجهه ، ويترجم له الوضع الانساني ، ويعطيه قصداً عاماً يولد حماسه ، ويركز عليه مشاعره وولاه .

يتفق هذا المفهوم مع التحديد الذي تعطيه بعض القواميس والدوائر الفلسفية للدين ، فتمرّقه بأنه الاعتراف من قبل الانسان بقوة عليا غير منظورة تسود قدره ، ويدين لها بالطاعة والعبادة والإجلال . نجد هنا :

أولاً ، أن هناك قوة فوق الانسان تتجاوزه وتسود قدره .

ثانياً ، يعترف الانسان بذلك .

ثالثاً ، تفرض تلك القوة أو تولد الطاعة والإجلال والعبادة ، لأنها تسود قدر الانسان .

رابعاً ، أن ما يُعطيه الانسان لهذه القوة من عبادة وطاعة وإجلال لا يرتكز في صفاتها الأخلاقية ، بل في سيادتها لقدر الانسان وتسلطها عليه .

خامساً ، أن ما يميز هذه القوة من تسلط وقدره يجعل الانسان ، ضمناً أو صراحة ، عاجزاً أمامها ، ينال ما يناله من قوة بالعمل معها والاستسلام لها .

سادساً ، اعتراف الانسان بهذه القوة يعني ، ضمناً على الأقل ، أن الانسان يحتاج الى الاستسلام لقوة من هذا النوع ، لأنه يحتاج الى تجاوز عزلته وحدوده .

جميع الخصائص تلك تنطبق على الايديولوجيات الانقلابية الحديثة، وتحقق

فيها ، على الرغم من علمانيتها وحريها ضد الأديان التقليدية .

الدين هو الاستسلام لقوة عليا من ذلك النوع ، لا فرق إن كانت تدعى الله أو الوعي ، أو الحقوق الطبيعية ، أو المادية التاريخية الخ ... لهذا ، فإن التعريف الضيق المحدود الذي يحدد الدين بفكرة الله وعقاب و ثواب وروح وآخرة ، لا يستثني فقط كثيراً من الأديان التي درج الفكر والناس على تسميتها كذلك ، بل كثيراً من الحركات السياسية الانقلابية ، كالتي عاناها الدور الحضاري الحديث ، وهي لا تختلف أبداً عن الدين كظاهرة انسانية وعقائدية .

يمتد هذا التعريف الى كل نظام ايديولوجي عام . نبّه ويليام جيمس الى ضرورة هذا النوع من التحديد ، منذ مدة طويلة ، فكتب بأننا يجب أن نحدد المعنى الإلهي بشكل واسع ينطوي على كل ما يشبه الإله ، حسيّاً كان أم لا . لهذا ، نراه يحدد الدين بأنه كل موقف ، مهما كان شكله ، يتخذه الفرد نحو ما يعتبره الحقيقة الأولية . وفي مكان آخر ، نراه يقول بأنه أي تجاوب كلي مع الحياة . هذا المنطق يجد مكاناً له في التعريف الذي يُعطيه تيليك للدين ، ويرى فيه أن الدين هو أن نشعر بقبضة قوة أكبر منا ، تحولنا وتحقق شفاءنا . هذا الاستسلام للقوة هو الايمان الديني . لذلك ، رأى تيليك ، في مكان آخر ، أن روح المجتمع الحديث هو روح ديني ، وفي جميع كتاباته ، كان يهتم بقيم ومشاكل ما أسماه العلمانية الدينية . وهكذا أيضاً حدد جوته الدين مرة بأنه تحقيق فعال لبعض القيم في حياة الناس .

في هذا المعنى الذي ينطبق على المعنى الميتافيزيقي التقليدي والمعنى العلماني الحديث للدين ، يمكن القول بأن « الدين » كـ « كـ » ولا يزال المصدر الأساسي للمثل والقيم التي تضيف الى الحياة قصداً عاماً يبررها . فبدون أحد الاشكال المختلفة التي يتخذها ، يقع الناس فريسة أعمال يومية تافهة وضحية آتية خالية من المعنى .

ففي المواقف الايديولوجية الانقلابية ، يتمرد الانسان ضد الشر والانتقام

والفراغ في وضعه الانساني ، ويرى أن ما يحتاجه هو مبدأ عام يفسر بؤسه وسعادته . لهذا ، فهو يتشوق عادة ، دون أن يمي ، الى فلسفة أخلاقية ودين جديد ، وهو إن يعلن جحوده وكفره بالآلهة السائدة ، فلأنه يريد أحداث آلهة جديدة .

يجعل نيهور من الدين شعوراً بالمطلق . فعندما ننظر الى أوضاع التاريخ النسبية ، لا نجد هناك من عمل أو مظهر انساني ، لا يمكن تبريره أو تفسيره ، تبعاً لبعض المقاصد المعينة ، ولكن الرجوع الى المطلق يلقي هذه الأوضاع النسبية . هذا ما دفع نيهور الى التنبيه بأن الحلم الشيعوي ببناء مجتمع تسوده المساواة التامة ، وإن كان حلماً دنيوياً ، فهو ، في الواقع ، حلم ديني من حيث جوهره . يحتاج بناء مجتمع جديد الى شجاعة وقضيات كبيرة ، وعندما ينظر اليه المرء بالنسبة الى الوضع السائد فقط يظهر وكأنه بدون أمل . يحتاج الفرد الى حماسة دينية ، أي الى حماسة المطلق ، كي يتمكن من القيام بعمل من هذا النوع . ان ايمان الانقلابي الحديث ، بأنه يملك فلسفة حياة مطلقة الكلمة والأحكام ، كأداة صحيحة في اجراء التحول الاجتماعي ، يقع اذن في نطاق المعتقدات الدينية . ان ثقته في حتمية الثورة ، أو صدق الفلسفة التي يبشر بها ، قد تنطوي على سهم كبير من الحقيقة والواقع ، ولكنه قد لا يكون ثابتاً وأكيداً كما يتصور ، وهو يستحيل في الواقع ان يبرر إيمانه .

حدث ما كتجارت الدين بأنه شعور ينشأ من الاعتقاد بتجانس عام بيننا وبين الكون بشكل عام . في هذا المعنى ، تكون كل ايدولوجية علمانية انقلابية ديناً ، لأنها تحاول ان تحقق ذاك الشرط .

أما فرايزر فإنه يعرف الدين بأنه استرضاء قوى تملو على الانسان ، ويؤمن الانسان بأنها توجه وتسود مجرى الطبيعة والحياة الانسانية . هذا ايضاً ينطبق على الايدولوجية العلمانية التي تقتصر على التاريخ والمجتمع .

الفرد الديني هو ذلك الفرد الذي تحرر من الأهواء الانانية ، وأخذ يشغل

ذاته بأفكار ونوازع يتمسك بها لقيمتها العليا التي تتجاوز فرديته . المهم هو قوة هذا الشيء الذي يتجاوز الفرد ، وعمق الايمان بقوة معناه ، بدون اية اهمية لعلاقة تربطه بكائن إلهي أو بحياة أخرى . فالفرد الديني لا يشك في معنى وفعالية القيم والمبادئ والمقاصد التي يترجم بها وضعه الانساني ، ولا يرى أنها تحتاج الى أساس عقلائي أو موضوعي ، لأنها توجد بالضرورة والواقعية ذاتها اللتين تلازمان وجوده

الدين موقف نفسي عقلي معين امام الكون ، يجعل الانسان يترجم الكون ويكشف عنه عن طريق مفهوم عام مطلق . فقد يكون ، في تعريف شلايرماخر ، موقف اعتماد تام على الكون ، او في تعريف رودولف أوتو ، اعتماداً ، ولكنه من نوع آخر يتجاوز الكون ويعتمد على الله نفسه . ولكن ، في كلا الحالين ، يعني خروج الفرد من ذاته ، في حقيقة تمويه وتسوده .

وجد دركهايم انه ، اي الدين ، تأليه للوجدان الاجتماعي ؛ ومفكرون كويلسن رأوا انه من الممكن تسمية الوجودية بالدين ، لأنها طريقة في الفكر تفرض ، مثل الدين ، انضواء الانسان في الكون وليس فقط مراقبته من الخارج .

أراد هكسلي ان يقول ، في كتابه القيم « دين دون وحي » ، بأنه من الممكن لدين قد بلغ درجة متكاملة ان يوجد دون أي ايمان بالوحي أو بوله شخصي . فالدين هو نمط حياتي ، طريقة في الحياة تستوحى ، بشكل ضروري ، من تمسك الانسان ببعض الاشياء التي ينظر اليها نظرة إعجاب ، ومن شعوره وإيمانه بأنها مقدسة . أما هذه الاشياء ، فتدور أولاً حول القدر الانساني والقوى التي يتصل بها .

هناك ولا شك حقيقة خارجية ، أو موضوع خارجي للدين ، كما ان هناك موضوعاً خارجياً للعلم . ولكن ان يكون هذا الموضوع كائناً إلهياً بالنسبة لمعظم الاديان فهو ، من ناحية فلسفية ، لا يعني شيئاً ، وأمر عرضي فقط .

من هذا العرض الموجز لبعض الآراء والتعاريف في تحديد الدين ، ينكشف لنا ما نلنيه ، عندما نرجع الى طبيعة الايديولوجية الدينية أو عندما نتكلم عن الاديان العلمانية الحديثة . فهي تعاريف تنطبق عليها بوضوح تام . لهذا ، ليس من الغريب أن يصف راسل العصر الحديث بعصر الحروب الدينية الجديدة ، ولكن مع فرق بسيط . فكلما ايدولوجية 'تستعمل الآن بدلاً من الدين .

*

ان الطبيعة الدينية ليست مفهوماً مجرداً ، يفرض تركيباً فكرياً فلسفياً معيناً ، بل هي علاقة نفسية معينة مع هذا التركيب . والدين ليس مجموعة من المدركات والمبادئ تنظم ذاتها بطريقة معينة ، بل هو ايضاً معاناة تقود الى تجربة دينية معينة . لهذا ، ولكي يكتمل تحليل الطبيعة الدينية في الايديولوجيات العلمانية ، يجب ان نحدد التجربة الدينية كي نرى ان كانت تعيد ذاتها ايضاً في تلك الايديولوجيات التي ، ان كانت تحققها وتعتمدها وتولدها ، فلكي تحقق في تركيبها طبيعة الدين من ناحية مجردة او في مقاصده ودوره . آنذاك تتضح لنا حدود الطبيعة الدينية في تكاملها .

الدين موقف يتخذه الانسان تجاه قوى تتجاوزه ، ويعبر عن ذاته في العبادة ، والولاء ، والتضحية ، وتكريس الذات ، والاخلاص ، والاجلال ، والتضرع ، والمحبة ، والخوف ، والرغبة ، الخ ... تلك المشاعر تكون ما يمكن تسميته بالتجربة الدينية ، وفيها يحقق الدين جوهره . رأى كثيرون من امثال ميريت ، وأوتو ، وهكسلي ، أن حس المقدس هو اهم شيء في التجربة الدينية . أما عناصره فهي خصوصاً ، في رأيهم ، الرغبة ، الخوف ، الدهشة ، الاعجاب ، والاجلال .

ينبع جوهر الدين من كفاءة الانسان على معاناة الرغبة والإجلال ؛ وموضوعات الدين ، منها اعتمدت العقل والأخلاق ، ومنها جمدت ذاتها في

التقاليد والعادات ، هي في أصلها وحقيقتها تلك الأشياء والأحداث والأفكار التي أثارت شعور المقدس . لهذا ، نرى كثيرين من المفكرين يؤكدون أن فكرة الكائنات الروحية ليست ضرورية لأي دين ، أو يذهبون الى أبعد من ذلك ، فيؤكدون ، مع هكسلي ، بأن فكرة الكائنات الروحية كانت ضرورية في طور بدائي من الفكر والثقافة فقط .

يرى هذا الموقف أن ما يصنع الدين أساساً ليس ، في الواقع ، نوع القوى التي يتركز عليها ، بل التجربة الدينية . التجربة تلك تتغير وتبدل ، ولكن عنصرها الأساسي واحد لا يتغير ، وهو التضحية بالذات ، وتركيز الذات على المعتقد والارتباط الباطني الوجداني به . ان الاستعداد المدهش للتضحية بالذات في أفراد من ذوي الفلسفة المادية ، في الحركات الانقلابية الحديثة ، يبرز برهاناً واضحاً على لقاءها في طبيعة واحدة مع الدين ، وعلى كونها تشكل ظواهر دينية . كان هؤلاء الانقلابيون يقبلون على التضحية بأنفسهم دون تردد ، فيذهبون الى السجون وإلى المقاصل وإلى القتل وإلى الشنق ، سعداء . لقد كانوا يكافحون في سبيل مستقبل جديد ، ولكنهم ، لم يكن لهم أي أمل بهذا المستقبل في هذه الأرض أو في عالم آخر .

كان الانقلابيون الذين يعلنون عن أنفسهم بأنهم ماديون ، ويمجدون كتبهم المقدسة بين تلك التي تتعلق بفلسفات مادية ، مستعدين للذهاب الى المقصلة ، والتضحية برؤوسهم في سبيل داروين أو مولشوت ، في سبيل كونت أو هيجل . تتحول ماديتهن هنا الى موقف ديني مثالي ، لأن الايديولوجية تتقدم فيها على المادة . في هذا الجو الايديولوجي الانقلابي ، كان الحرمان والطردي الحركات الانقلابية الحديثة ، نصيب كل من يتجاسر على الكلام عن الله أو خلود الروح . إن ولاء من هذا النوع يُعطي ، حسماً وصف كامو ، أي مذهب ، مهما كان مادياً ، طابعاً دينياً تعصبياً . كان الإلحاد صفة ملازمة للانقلابات الحديثة ، ولكن ذلك لم يمنع بروز أشكال التضحية النادرة فيها . رفض الانقلابي الحديث الدين ومبدأ الله ، وبشر بالانسان ، ولكنه كان ،

في تبشيره ، يعاني كل ما تنطوي عليه التجربة الدينية من حماسة ونشاط . غير العلم قصد الايمان فقط ، والحركات الانقلاية الحديثة ركزته على قواعد جديدة ، ولكن الايمان في تركيبه النفسي الوجداني لم يتغير . فالانسان يتخذ دائماً مواقف عقائدية تخرج عن التجربة الموضوعية . والتجربة الدينية قد ترتبط بأشكال او مقاصد متعددة ، من عبادة الأسلاف في الصين ، الى عبادة المسيح او لينين او هتلر . ولكن التجربة الدينية هي تجربة مستقلة أساساً عن أي معتقد ، او قصد ، او ايمان خاص .

يعلم علماء اللاهوت وعلماء الانسان أن التجربة الدينية هي الجوهر الذي ينطوي عليه الدين ، ويقررون أنه ، بينما تختلف الأديان في عناصرها ، في معتقداتها وقيمها ، تبقى التجربة الدينية واحدة فيها جميعاً ، وهي تحقق ذاتها بالتجاوب مع كائن اعلى أو قضية كبرى ، في شعور من الوحدة العميقة مع قوة تتجاوزنا وتسودنا .

يرجع هذا الشعور الى احساس الوحدة الذي تولده الايديولوجية الانقلاية أو الدين ، الى شعوره واتساعه . تبرز الحياة الدينية في جوهرها ، ليس في نوع الآلهة التي تتعبد أمامها بل في نكران الذات الفردية في وحدة عامة تتجاوزها ..

إن ما تطلبه الأديان من الفرد هو الاستسلام التام ، الطاعة والتكريس الذاتي لها . « لكي يحيد الفرد نفسه ، يجب ان يخسرها » . أخذت الايديولوجيات الانقلاية الحديثة مكان الدين في هذه الفروض . لهذا ، أكد البعض ، كالپورت ، بأننا يجب ان نعترف ، من ناحية سيكولوجية ، أن كل ولاء أو حماسة كلية لقضية ما ، يؤثر في الفرد تأثير الشعور الديني ، وبماثلة في هذه الناحية ، وبأن من يعاني الحماسة لا يحتاج الى دين ، لأنه اكتشف شيئاً يعادله ويمثل محله . عندما وصف بورك الأدوار الدينية بأنها تكون السبب الوحيد للدعوة الحماسية والتعصبية ، أجابه توكفيل آنذاك بأن كل مذهب

‘يحيطه أتباعه بجملة عاطفية وحاسة شعورية يولد النتائج ذاتها .

ذكر بأسكال الفرد ، في دفاعه عن ضرورة الايمان بالدين ، بأنه يقوم برهان لا يؤدي الى أية خسارة . فسلان هو آمن وكان هناك إله ، كسب كل شيء ولم يخسر شيئاً ، ولكن إن هو لم يؤمن وكان هناك إله ، خسر كل شيء . إذن لماذا لا يراهن على وجود الله ، طالما أن الرهان لا يكلفه شيئاً ؟

لا شك في ان الايمان الديني حياة لا يمكن ان يصل اليها الفرد ، عن الطريق التجاري ، أو كما يذكر جايمس ، ان ايماناً بالقداس والماء المقدسة ، تتبناه ارادياً بعد عملية حسابية آلية كهذه ، يتقصه الروح الباطني في حقيقة الايمان ؛ فان كنا في مكان الله ، لسرنا ، على الأرجح ، ان نمنع ، بشكل خاص ، الثواب اللانهائي عن مؤمنين من هذا النوع .

ان المحاولات التي انبرى لها بعض المفكرين والفلاسفة من امثال ديوبي وهكسلي وفروم ، في بناء دين انساني عام عن طريق فكري محض يستوحي من ادب العالم العناصر المشتركة فيها ، هي محاولات غريبة ، في الواقع ، يستحيل تحقيقها ، لأنها لا تركز على تجربة باطنية وجدانية للحياة ، ولا تنبثق من مشاعر الفرد وعواطفه ، ولا تكن وراءها أزمة حادة أو ألم يعانيه في تجربته الانسانية .

يستحيل صنع الدين تبعاً لإرادتنا ، أو يعمل عقلي محض . فالدين في شكله التقليدي ، أو في شكله العلماني الحديث ، ليس ، حسب تعبير ويلسن ، شيئاً يمكن صنعه كما نضع الطعام ، بوضع العناصر التي يتركب منها في الرجل ؛ الدين يعتمد ، في نشوئه أولاً وفي الدرجة الأولى ، على جو روحي فكري نفسي يفرضه ، ينتج عن تحولات تاريخية وأوضاع فردية شخصية تخرج عن إرادتنا .

يتكوّن الدين ، على طريقة هؤلاء ، عن طريق العقل والمنطق . ولكن طبيعة الدين بعيدة عن هكذا طريق ، غريبة عنها . فهو يبدأ وينطلق في تجربة

دينية عميقة ، يعتبر عن مشاعر وميول تثيرها معاناة إنسانية وجدانية معينة
لوضع إنساني معين . فهي طريق لا تنطلق من المنطق ، بل من شوق الإنسان
إلى المعنى في وجوده ، وإلى التجاوب الإنساني مع الغير ، وإلى الاتصال مع
الحياة والانتماء إلى التاريخ . قال مفكرون آخرون كتويني وشو القول ذاته ،
غير أن ديناً من هذا النوع ، يكون كفقاع الصابون . فالمنطق والفكر
الصرف لا يقودان إلى الدين ، وهذا ما قال به مفكرون آخرون من أمثال
هوايتهد وويتجنشتاين وويلسن وواش .

اراد لاينتر أن يهدي الصينيين إلى المسيحية ، لا بالكشف عن أخطاء
دينهم ، بل بالكشف عن العناصر الواحدة المشتركة بين دينهم وبين المسيحية !
بيد أنه ، ان كانت العناصر واحدة ، فلماذا يجب على الصيني أن يترك دينه
ويعتنق المسيحية ؟ البراهين العقلية لا تستطيع توليد الايمان في الانسان ، لأن
ذلك ينشأ من احساس عميق بحاجة ماسة إلى الايمان ، وإلى المعتقد الذي ينشأ
الايمان فيه . فمعاناة الحاجة تلك هي التي تولد الحماسة التي تدفع الانسان إلى
التجاوب مع الموقف الايديولوجي أو الديني ، وهي التي تستطيع أن تحول
كيان الفرد ككل ، قبل أن يتمكن من مكابدة الموقف ذاك . كان كياركجارد
يقول : إن الشخص الذي يشعر بحماسة في الحادة ، هو أقرب إلى الله من أي
شخص آخر لا يعرف للحماسة معنى أو يتسلل بالإيمان ؛ فالمسيحية لا توجد
كافتراضات واقتراحات ، بل في ذات الانسان .

يرى سارتر أننا يجب أن نولي المشاعر ثقتنا ، لأن الذين يخال لهم بأنهم
أحرار باتباع العقل وحده ، ليسوا ، في الواقع ، أحراراً كما يظنون ، لأنهم
غالباً ما يفشلون في دفع أو تحريك أنفسهم كلها بما تنطوي عليه من مشاعر
وعواطف ، وبما يتخذونه من سلوك أو قرارات .

إن العقل ، في الاساس ، بعيد عن الحركة ، قصده الوحيد يسهر في مقارنة
الأفكار ، وهو عاجز أن يميز بين الخير والشر في السلوك . فالأحكام الأخلاقية

لا تترسخ على فكرة ، بل في انطباعات ومشاعر ، وواجب فيلسوف الأخلاق تحليل هذا الشعور . التفكير المجرد يشل النشاط . كان هيوم يقول بأننا نستطيع أن نفكر بطريقة تتركز في الشك والتساؤل ، ولكننا لا نستطيع أن نحيا تلك الطريقة .

إن الاعتماد على العقل والمناقشة العقلية مظهر من مظاهر الفردية ، نشاهده في الأدوار التي تنهار فيها قواعد التماسك أو الوحدة الاجتماعية . فالفرد ينعزل ، في هاته الأدوار ، وبالاعتماد على العقل ، يحمّد الأداة الوحيدة الباقية له في تسديد خطاه . ولكن هذا الموقف يتنافى مع الايديولوجيات الانقلابية لان قصدها إعادة التجارب والتفاعل بين الناس ، وتحقيق تماسكهم ووحدهم من جديد . التجربة الدينية وحدها هي التي تستطيع أن تقود الى هكذا قصد ، وهي وحدها التي تستطيع أن تجعل الانسان يريد ويحب هاته الوحدة .

المبادئ الأخلاقية ، المبادئ التي تقول كيف يجب على الانسان أن يسلك ، لا يمكن أبداً أن تجد فعاليتها في منطقتي صرف أو في اعتماد على الوقائع فقط ، اذ ان من الضروري أيضاً ان تتوجه الى المشاعر الانسانية وتسودها . لا يمكن لهذه المبادئ أن تكون صحيحة على منوال الرياضيات أو الفيزياء .

ليس من علم أو عقل يستطيع ان يقنع الانسان بأن يتميز بنية حسنة ، او ارادة صالحة ، او مشاعر معينة ، او روح تضيحية . الموقف العقلاني التحليلي لا يقود الى دين وتجربة دينية ، بل الى تفسخ وتفكك السلوك الشعوري ، او المشاعر التي يتجاوز بها الفرد ذاته ، لأنه موقف يزيد من شعور العزلة ويرسع في تبعثر عناصر الحياة . المواقف الدينية هي مواقف توحيد وانسجام وتجارب ، لأنها تحدث وتبرز في صعيد جماعي وقصدها أن تجعل الفرد يسلك كجزء في جماعة ، وأن تجعل الجماعة تعمل كوحدة .

ان القابلية الكبيرة في الاقتناع وفي كسب ولاء المفكرين والجماهير ، التي تنكشف لنا في المواقف الايديولوجية الانقلابية ، ليست أمراً عابراً أو عرضياً .

ظاهرة من هذا النوع تستحيل دون تعبير عن التجارب والمنازع التي تميز مجتمعاً في دور معين . وهي لا تحدث عن طريق الحجة العلمية أو البرهان الموضوعي الخفض ، بل بالتعبير عن حاجات واتجاهات سياسية وأخلاقية ونفسية أساسية .

ان الاعتقاد بأنه من الضروري الايمان بكيكيت وكيكيت مبدأ ، وان كان لا ينسجم مع الفكر الموضوعي ، هو ظاهرة تشترك فيها جميع الأدلين . لم تهدم النبؤات الماركسية الخائبة ، وأشكال الخيبة المتواصلة التي عانتها الماركسية في مدة قرن ونيف ، الايمان بأن الماركسية صوّرت التاريخ ومستقبله تصويراً صحيحاً ، او ان التاريخ يعمل في تحقيق المقاصد التي قال بها ماركس . كانت المسيحية يؤمن طيلة ألف عام ، ولا يزال حتى الآن ، في كثير من الطوائف المسيحية ، بأن نهاية العالم ورجوع المسيح أصبحا على الأبواب . فطيلة ألف عام على الأقل ، كان يغير ، مرة بعد أخرى ، ميعاد النهاية تلك وذاك الرجوع دون ان يخسر ايمانه بها . لا يزال النازي أيضاً يؤمن بأن أهداف هتلر صحيحة ولكنه ، رحيل بينه وبين تحقيقها .

يعطي تروتسكي صورة واضحة عن طبيعة الايمان الديني ؛ فبعد سقوطه ونفيه وتشرده في أقطار العالم ، نراه في منفاه ، «ألاً أأأ» ، يعبر عن ثقته التامة بفرجه للأحداث ، لأنها ترجمة ترتكز على المادية الديالكتيكية . فقد كتب بأن اكبر قوة تاريخية في المعارضة التي يقبناها تبرز في كونها تحس باستمرار بلبض الحركة التاريخية ، وبأنها ترى ديناميك القوى الطبقة بوضوح ، وبأنها تنبئ بالمستقبل وتحضر له بوعي .

بشرت الثورة الفرنسية بالعقل . والشوعية بمذهب « علمي » . ولكن مبادئها كانت عقائد ايمان فرضت ذاتها بتعصب الايمان ، وقبّلت من أتباعها بشكل أحمى وعاطفي كأبي مذهب سماوي .

إعطاء الدين مضموناً او قاعدة عقلانية او تجريبية يفرّغ الدين من مضمونه الحقيقي ، من التجربة الدينية التي تعطيها اصالته . ففي الكشف عن الدين ،

لا قيمة للتدليل الفكري او البرهان العقلاني ، ان لم يكن تعبيراً عن حياة باطنية او تجربة شخصية عميقة . فاعلان عناصر مشتركة في الأديان كلها ، كما يحاول أصحاب هذا المفهوم ، والتدليل على ضرورة ظهور دين واحد منها ، أمر عاجز كل العجز في ذاته ، ولا قيمة له أبداً بالنسبة للذين لم يعانون التجربة الانسانية والتجربة الدينية التي تتبع منها . ان الدقة في اللاهوت أو الوضوح العقلي أقل قيمة بكثير من الحس الديني ، من التقى الديني ، من الرهبة الدينية ، في ارساء قواعد دين من الأديان . حدثت تجارب الاهتداء الكبيرة الى الايمان في تاريخ الأديان دائماً بدون مساعدة الدقة الفلسفية ، وعن طريق حجاج واهية عاجزة ، تثير ، حسب تعبير عالم ديني كسأبته ، الشفقة إن لم يكن السخط .

الدين ليس نظاماً فكرياً أو تركيباً عقائدياً مجرداً ، بل هو تجربة دينية وحياة باطنية داخلية ، تسود المشاعر والعواطف . يستحيل فصل الاثنين ، ولكن التجربة الدينية شرط اساسي لا يصح بدونها نشوء اي ايمان جديد . ان الزخم العاطفي الشعوري هو الذي يصنع الموقف الديني ، وزواله يمتن الدور الانتقالي من الدين الى الفلسفة .

الانسان ليس فكرياً مجرداً بل كائناً يُريد ويشعر ويتشوق . ولهذا ، على أية نظرة يتجه فيها الى العالم ان تنطوي على قصد يستطيع ان يُثير مشاعر وأشواق الفرد ويوجِّبها . تبرز مشكلة الانسان الاولى ، المشكلة التي يحاول ان يحلها حل في مواقفه الدينية ، في كيفية تجاوزه لما يعانيه في وضعه الانساني ، من ألم وخيبة وعزلة . الحل الفكري ، الحل الذي يحاول معالجة هذه المشكلة بفهم فكري محض ، يخدع الانسان ، لأنه يزعم ان طريقه تقود الفرد الى التجاوب مع الواقع او مع وضعه العام ، بينما هو يكشف له عن جزء من الواقع او من وضعه ، فلا يمتد الى ذاته ككل . ان الدين الذي يبشر به هؤلاء المفكرون هو دين فكري ، والفكر او الفلسفة يتجهان الى العقل وليس الى القلب ، والانسان لا يستطيع ان يحيا بحقيقة تتجه الى واحد دون الآخر . لا يستطيع المفكر نفسه ان يكتفي بحواب فكري لقضية الحياة ككل ،

فكيف بالجماهير الشعبية؟ كتب هكسلي نفسه ، في قصته « نقطة ضد نقطة » ، أن التقدير الفكري يتخذ مرتبة ثانية بالنسبة للعواطف والمشاعر الحية . تتجاوز التجربة الدينية وضع الانسان الفردي التاريخي ، لأنها تحاول ان تعطي جواباً على القلق الميتافيزيقي العام الذي ينطوي عليه الوضع الانساني . فالأديان ، مها اختلفت في مضامينها وعناصرها ، تلتقي في التجربة الدينية التي تولدها وتلتقي ايضاً بتلك التجربة ، مع الايديولوجيات والانقلابات الحديثة . ف عندما يقول بعض المفكرين ، كباربو مثلاً ، بان الشيوعية ليست ديناً جديداً ، لان الدين يبرز في تعبير خاص عن تجارب انسانية داخلية ، تجدد جذورها في الحاجة الى اعتقاد مطلق ، لأن جوهر التجربة الدينية يترسخ في هذا التعبير ، وفي حرية الفرد بان يربط وجدانه عن طريق الايمان بعالم يتجاوز العالم التقليدي ، فهو يفعل ، في الواقع ، انطباق ذلك على التجربة التي تولدها الانقلابات الايديولوجية الحديثة . عبّر جاك ماري تان ، الفيلسوف الكاثوليكي المعروف ، عن ذلك بقوله : ان الحركة الاشتراكية هي كفر من وجهة مسيحية ، وخطأ من ناحية عقائدية ، ولكنها تتميز بالديناميك الروحي ذاته الذي كان يميز المسيحية التاريخية .

ان روح التضحية التي دلت عليها الحركات الانقلابية هي الروح ذاتها التي تنبثق من الموقف الديني ، ولا تقل في شيء عن روح التضحية التي اتسم بها المسيحيون الأولون او غيرهم من المؤمنين . ان الحادثة التالية تعبر عن ذلك أجلى تعبير . ففي الشهور الأخيرة من الحرب العالمية الثانية ، عندما اصبح الاندحار أمراً محققاً لكل المساني ، أصدرت الدعاية النازية بياناً تعد فيه ، كتعزيز للشعب ، بان الفوهرر ، بحكمته وحنكته قد هباً ، عند تحقق الهزيمة ، موتاً سهلاً هنباً للشعب عن طريق الغاز . بإمكان الروح الدينية المتكاملة فقط ان قوحي بموقف من هذا النوع ، أو بدفاع صلب عند كالدفاع الذي أعلنه النازيون في برلين ، أو الروس ضد الغزو الالماني .

*

هناك كثيرون يعتبرون ان الموقف العقائدي الذي يستحق صفة الدين هو ، ذلك الذي لا يفصل بينه وبين عالم ما فوق الطبيعة . انهم يختلفون في كثير من التفاصيل ، ولكنهم يتفقون في ناحية واحدة ، ألا وهي ضرورة وجود كائن اعلى يتجاوز الطبيعة . وفي الجهة المقابلة ، يقف اولئك الذين يرون ان تقدم الثقافة والعلم قضى تماماً على الصعيد الروحي الغيبي ، وعلى جميع الأديان التي تنبثق منه . ذاك هو الموقف الشائع اليوم ، في أوساط المثقفين ورجال العلم . من بين هذه الفئات فئة تذهب الى أبعد من هذا ، فتقول بأن إزالة الصعيد الروحي الغيبي لا يعني فقط إلغاء الأديان التاريخية ، بل إلغاء كل شيء ذي طبيعة دينية .

ولكن هناك اتجاهاً ثالثاً يقول بزوال الأديان التاريخية ، ولكنه لا يقول بزوال العنصر الديني ، يقول بزوال الدين أو بالأحرى بزوال الأديان التقليدية ، ولكنه لا يقول بزوال « الديني » . فالتجربة الدينية التي كانت ترافق الأديان تنتقل ، في هذا المفهوم ، الى قيم ومثل أخرى ، تتحرر من الغيبي ، وتقطع كل صلة به . نجد هنا فصلاً واجباً بين الأديان التاريخية ، وبين ما يمكن تسميته بالدين ، أي العنصر المشترك بينها . يؤكد هذا الموقف أولاً على تجربة الانسان الدينية امام الصعيد الروحي الغيبي ، فيقول بفصلها والاعتماد عليها في تحديد الدين . ومن ثم ، فهو ينطبق على الواقع الديني التاريخي ، أكثر من الموقفين الاولين . فالموقف الذي نتخذه هنا هو موقف آخر ذو صلة وثيقة بالموقف الثالث ، ولكنه يختلف عنه ، لأنه ، وان كان يؤكد على التجربة الدينية او على الديني ، فهو لا يفصل ما يمكن تسميته بالشكل العام للأديان التاريخية ، الشكل الذي يمكن له ان يولد التجربة الدينية ذاتها . ولهذا ، فالموقف هذا مزيج من الموقفين الثالث والثاني ، اذ ان هناك في الأديان ، غيبية كانت او علمانية ، مما اختلفت في مضامينها ومحترياتها ، شكلاً عاماً تلتقي فيه . تختلف المبادئ والقيم والفرضيات التي يتركب منها الشكل ذاك من دين الى آخر ، ولكن جميع الأديان تنطوي على صورة من صورها .

كانت جميع المجتمعات ، التي تعرف عليها التاريخ ، تتميز بما يمكن تسميته بـ « دين » . الاختلافات بين الأديان واسعة ، ولكنها ، مهما اختلفت وتناقضت ، ترجع الى قاعدة مطلقة في تفسير الانسان ، او بالأحرى الى شكل واحد عام . لهذا ، يجب ، في تعريف الموقف الديني ، الانتباه الى هذا الشطر الأساسي في الدين ، وجعل كل تعريف يتضمنه ، لأن الديني او التجربة الدينية لا يصحان دون وجود شكل من هذا النوع الذي يعطيه موضوعه ، وبالتالي يسبر وجوده . ففي كل دين من الأديان التاريخية تبرز مجموعة من العقائد والطقوس تنظم نفسها في نظام او جهاز ما ، وتركيز المشاعر عليها هو الذي يولد التجربة الدينية ؛ لهذا فالتجربة الدينية لا تعني اي نوع من الحماسة والولاء او تضحية الذات ، كما يحصل للبعض ان يزعم ، وهي لا تعني مجموعة معينة من المبادئ والعقائد ، بل مجموعة من المشاعر المعينة تجاه اية مجموعة من المبادئ والعقائد ، تتخذ شكلاً معيناً في تفسير الانسان في حركته وعلاقته بالحياة . لا يمكن لذلك اعطاء تلك الخاصة ، كما أراد ديوي وغيره ، لتجارب فنية او علمية او سياسية صرفة ، او اشكال صداقة ومودة . فالتجربة الدينية ، كي تكون دينية ، لا تفرض تركزاً عاطفياً معيناً ، بل بروز هذا التركيز في مجموعة من العقائد التي تتخذ الشكل العام ذاك . لا شك ان ديوي كان على حق ، عندما يؤكد بأن الصفة الدينية الخاصة بالديني تظهر في النتيجة ، اي في إحداث تكيف مع الحياة بولتها ، وبأن عملها هو الذي يحدد قيمتها الدينية . ولكن النتيجة او العمل لا يصحان دون رجوع التجربة الى مجموعة من المبادئ والعقائد التي تنحصر فيها قوة توليد التجربة . ثم قد يكون التكيف مع الحياة ، الذي يتكلم عنه ديوي ، النقيض التام للتجربة الدينية ، لأنها تعتبر عن ذاتها في شكلها العميق ، في الادوار التي تحاول فيها تحقيق تكيف جديد ، اي تجاوز الوضع السائد ، ولكن عندما يحدث ذلك التكيف تخسر حدتها ، ثم وجودها ذاته .

يتعرض مجرى حياة الانسان لأدوار تحدث فيها تحولات عميقة في موقفه

من العالم ، وهي تحولات لا ترتبط بشيء معين ، او بحاجة ما دون غيرها ، بل تمتد الى وجودنا كله ، والى كينونتنا ذاتها . تكون تلك التحولات ثابتة بسبب شمولها وحدته . تجري الاديان ، غيبية كانت أو علمانية ، هذا التحول الارادي العام ، ولهذا ، يمكن القول بأن وجود التحول يدل دائماً على وجود دين وتجربة دينية ؛ ونحن الذين نعيش في القرن العشرين ، نعلم حق العلم أن التحول ذاك لا يعتمد على أديان تقليدية ، بل يحدث نتيجة مواقف ايديولوجية انقلابية جديدة تنقض الاديان التقليدية . فليس هناك من دين واحد معين يجري هذا التحول الارادي . فمهما كان المصدر او المضمون الذي يتخذه ، وجب اعتباره ذا طبيعة دينية ، ان كان يحمل معه تحولاً ما من ذاك النوع .

يذكر لامرتين ، في دراسته لتاريخ الجيروندي ، بأن الثورة هيأت ذاتها طيلة عصر من الفلسفة ، ولكن العصر ذاك كان مؤمناً في الواقع ، وان كانت متشككة في الظاهر . لهذا لم يكن غريباً أن نرى سان سيمون وأتباعه من بعده ، يدعون مذهبهم « المسيحية الجديدة » ، ويرقبون منه إعادة وحدة اوربا الروحية ، تلك الوحدة التي خسرتها بزوال العصور الوسطى . سادت فكرة التقدم التي نشأت عليها الثورة جميع المذاهب الثورية في القرنين الثامن والتاسع عشر ، من ليبرالية ، واشتراكية ، وشيوعية ، وديمقراطية ، ومثالية ، وقد أثارت ، أو بالأحرى خلقت فيها كل ما يميز أصالة الدين من حاسة وإيمان .

يولد الدين الصحيح تجاوباً عميقاً مع الخارج ، بشكل يجعل الذات تمتد مع الغير او مع العالم . لهذا فحينما نجد موقفاً إنسانياً يولد تلك الظاهرة نكون في الواقع ، أمام موقف ديني . فعندما نتكلم عن أية ايديولوجية انقلابية علمانية كدين جديد ، نكون نعني ان الايديولوجية سادت الخيال ، وأثارت الحواس لدرجة لم يعد فيها أي مكان لاتجاهات الفكر الحر ، او لميول الفرد الخاصة ، او للقضايا العقائدية التقليدية . يصف تاليران مثلاً هذا التحول بالنسبة لايديولوجية الثورة الفرنسية ، فيكتب في مذكراته بأن الحياة العقائدية العامة سادت الفكر لدرجة لم تترك فيه فكرة واحدة خاصة بالوجود الفردي الخاص ؛

كما ذكرت مدام دي ستال « ان تتابع الاحداث السريع ، والعواطف التي ولدها ، أدت الى نوع من السكر ، جعل الزمان يمر سراعاً ، وحال دون شعور احد بالفراغ او بكآبة الوجود » . فهي ، في وصف هذا الوضع الثوري ، ذكرت بأن هناك ديناً في كل شيء يولد فينا شعوراً لا يعرف الأناثية ، ولكن كي يولد ذلك الشعور فهو يحتاج الى حقيقة كبرى ، تقف خارج الفرد ، يحضنها ولده التام . لهذا ، تكلم لامرتين عن الفكر المقدس والإلهي في الثورة والديمقراطية الثورية ، ولويس بلان جعل روبسبير مسيحاً جديداً ، وراسباي وصف الايمان الجديد الذي يسودهم بأنه حب الانسانية .

كان قادة الثورة الفرنسية يعلمون أن الثورة تمثل ديناً جديداً ، فیدعوت اليها كدين جديد . اننا ، في دراستها ، نستطيع ان نتابع الحماسة الثورية الدينية في سبيل الحرية والمساواة التي تملو تدريجياً في القرن الثامن عشر ، الى ان وصلت الى الأوج في اليوم الثامن من حزيران عام ١٧٩٤ ، عندما تقدم روبسبير ، وهو يحمل باقة من الزهر في يد ، ومشعلاً باليد الأخرى ، فدشن ظهور دين الانسانية الجديد الذي « سيطر العالم من الجهل والرذيلة والحقارة » . هذا الموقف كان يعيد ذاته في جميع الايديولوجيات والحركات الانقلابية الحديثة .

يكشف هذا البحث بوضوح عن أن الطبيعة الدينية في وجهها : وجه التجربة الدينية ، وجه الحقيقة الدينية التي تتركز عليها ، هي طبيعة واحدة في الأديان التقليدية وفي الايديولوجيات الحديثة ، وأن هذا يبرر الرجوع اليها كأديان غيبية وأديان علمانية . فالايديولوجيات الحديثة تماثل الأديان في الشكل العام الذي يسودها ، وفي المعاناة السيكولوجية التي تدور حوله . ودراستها تكشف حسب تعبير داونس ، وهو من اكبر دعاة المسيحية ومفكرها ، بأنها واحدة مع الأديان ، وأن مؤسستها هم قادة من النوع الديني .

☆

تحاول الايديولوجيات والحركات الانقلابية الحديثة ان تقدم حلاً نهائياً لمشاكل الانسان في علاقته مع التاريخ والمجتمع والحياة ، وتبشر ، بدرجات متفاوتة ، بمستقبل تزول منه هاته المشاكل . هكذا موقف هو ديني ولا شك ، والفرق بينه وبين الدين التقليدي هو في ايمانه بأن الحل النهائي لمشكلة الانسان ووضعه في هذا الكون ، سيجد مكاناً في التاريخ ، وليس فيما بعد التاريخ . فيها كانت الانقلابات الحادية يظل الحادها يعبر عن ذاته فقط ، بالنسبة للأشكال الدينية التقليدية ، اما بالنسبة لمشاكل الحياة والتاريخ فإنها ، في الواقع ، تدعو الى أديان جديدة .

تزعم الماركسية مثلاً أنها علمية تركز على الوقائع فقط ، ولكنها تدعي امكان تحقيق مُثلها بشكل كامل ، وتنطوي على تأكيد مطلق ، وعلى ثقة دينية تامة . فهي تميز بين علمانية غير معروفة قبل الانقلابات الحديثة وبين ايمان لم يكن يعرفه القرن التاسع عشر . لذلك ، لم يكن غريباً أن نراها توصف بأنها محاولة في إنشاء مملكة الله دون الله ، وهي ، في نظرتها الى التاريخ ككل ، أقرب الى الدين منها الى منطق العلم التجريبي ، وعبارات اتباعها في نقض هذه الخاصة الدبيلة وفيها ، تدل ، في الواقع ، عليها . فعندما يكتب تروتسكي مثلاً ان الماركسية ممزوجة بالتفاؤل التقدمي ، وأن هذا وحده يجعلها تقاوم الدين التقليدي ، فانها تصبح ديناً جديداً ، وان كان هذا القول يريدنا ان تقاوم بدون تسوية الدين التقليدي . يركز هذا التفاؤل على الاعتقاد بان العالم مركب بشكل يحمله ، عاجلاً أم آجلاً ، يحقق اسمى مُثل الانسان ، وأن التطور الديالكتيكي في الطبيعة والمجتمع يضمن ظفر الشيوعية النهائي . وضع ماركس الانسان على قاعدة المطلق ، فكانت جميع افكاره تنبع من موقف ميتافيزيقي . ابرزت القيم الماركسية التي قطعت عرى المطلق التقليدي مع الحياة ذاتها في شكل مطلق ، وبذلك اصبحت ديناً من الأديان . اطلق ماركس والمجاهز على آدم سميت لقب « لورث الاقتصاد السياسي » ، لأنه ربط الانسان بالملكية ، وجعل من الملكية مطلقاً . هنا ، يلتقي الاثنان ، في الواقع ،

فكلالهما رفع الاقتصاد الى مرتبة ميتافيزيقية ، وارجعه الى حقيقة اساسية مطلقة ، وكلالهما تكلم كلاهوتي .

وجد هوك ان مقومات الايدولوجيات العلمانية الانتقالية جميعاً تقريباً هي مقومات دينية . وأشار شامبير ايضاً الى ان الجوهر الديني في الماركسية يفسر ، اكثر من اي تحليل اقتصادي ، سبب النجاح الذي احرزته ، وان التحقيق العلمي الذي يميزها ، وان كان اضعاف ما هو عليه دقة وكالاً ، لا يولد الاستمرار التاريخي الذي كسبه ماركس ، وان هذا الرجل ، لو كان باحثاً علمياً فقط ، لكان بائد الذكر الآن ؛ ولكنه حي ، وحياته ترجع الى الايمان الذي بعثه في النفوس . كان ماركس باحثاً علمياً ، اعتمد المنهج العلمي في عمله الفكري ، ولكنه لا يدين بنجاحه للمنهج ذاك ، بل الى حقيقته كني . اننا نجد سيادة هذه الحقيقة في حياته السياسية ، اذ غالباً ما نجد ان الكفاح السياسي كان يفرض عليه ان يحور من مبادئه « العلمية » ، او ان ينحرف عن الآراء التي تتبع منطقياً من مذهبه . ان الانسانية لا تعطي ولاءها للذين يقدمون لها الخدمات العلمية ، وتنسى سريعاً اسماء الذين يقودونها الى ادراك واقع الأشياء ، ولكنها تتعلق دائماً وتذكر ابدأ الذين يكتبون تاريخها العقائدي ويخطون مسرحتها الايدولوجية في التاريخ .

يعترف الحجاز ، في بحثه « حول تاريخ المسيحية الاولى » ، اعترافاً واضحاً بطابع الحركة الشيوعية الديني ، ويوافق على قول رنان بأنه « إن اراد ان يعطي صورة عن الهبئات المسيحية الاولى ، فانه يوجه النظر الى احد فروع اتحاد العمال الدولي » . ركز ماركس حول البروليتاريا اسطورة كبرى . فالرسالة التي ميّزها بها ليست حادثة علمية ، ما هي سوى ايمان جديد . ان الشيوعية كدين ، لا الاقتصاد الشيوعي ، هي التي تهدد الغرب . كان انذار مفكرين كتويني وسوروكين وباردياف للغرب يدور على تلك الناحية ، لا على علميتها او اقتصادها .

يعد الانتقالي في ولاءه للايدولوجية والتعاليم الانتقالية العلمانية الجديدة

الغلبة النفسية التي يقدمها الدين للمؤمن . ولكن ، بما ان تلك التعاليم كانت إلحادية ، تبشر بعماء سافر ضد الدين ، فالشبه بين الايديولوجيات العلمانية والاديان التقليدية أثار ، في آن واحد ، غضب اتباع الدين واعدائهم وخصوصاً الماركسيين . ولكن التجربة التاريخية تدلنا بوضوح على ان الاعمال الكبيرة التي استطاعت الايديولوجيات تلك الانحاء بها لجاهل غفيرة ، يمكن ان تتم فقط تحت تأثير ما يمكن تسميته بالروح الديني . لهذا ، يمكن القول بأن الانقلابات الحديثة حققت اشياء كبيرة كدين ، ولكنها كعلم او فلسفة ، لم تتجاوز ، حسب رأي بريتون ، غلاف كتبها ، وفي طليعة الكتب تلك كتاب « رأس المال » .

كانت هذه الايديولوجيات الانقلابية العلمانية غالباً ما تستر طبيعتها الدينية ، تنكرها وتثور ضد من يصفها بها ، لأن ولادتها ذاتها نشأت في نفوس الأديان التقليدية . من الضروري في هذا الدور الذي نمر به ان ندرك مقومات الطبيعة الدينية ، ونفسية وتركيب المؤمن الحقيقي ، لأنه وان تنكر العصر للآلهة وتحرر منها ، فهو ليس عصراً لادنياً ؛ فحينما توجهنا بالنظر ، نجد ، حسب تعبير هوفر ، أن المؤمن يؤكد ذاته في صدارة الأحداث ، وأنه يحاول ، في كل مكان ، ان يخلق العالم على صورته . هذه الخاصة الدينية ، هي التي تؤلب الايديولوجيات ضد الدين ، وتحارب الدين والمسيحية ، ليس بسبب مقاصدها الاجتماعية فقط ، بل لأنها ، هي ذاتها ، تكون ادياناً جديدة . فهي تعلن أنها وحدها ، تقدم حلاً لمشكلة الانسان ، وهي وحدها تعطي جواباً نهائياً لقضايا الانسان ، ومعنى شافياً للحياة . فالإلحاد الانتقلاي الحديث ، من الليبرالية الى الفوضوية والمدمية ، ومن الشيوعية الى الديمقراطية والاشتراكية والنازية ، يشكل ظاهرة دينية جديدة . هكذا تكلم زرادشت عن « دين الإلحاد الجديد » .

تتكشف هذه الطبيعة الدينية في الايديولوجيات والحركات الانقلابية

العلمانية الحديثة ، لمن يلاحظها ويدقق فيها من الخارج فقط . أما أتباعها والمؤمنون بها فإنهم يرون فيها الصورة العليا في التعبير عن الواقع والحقيقة . ان الليبرالي ، او الشيوعي او النازي لا يؤمن بأنه مؤمن ، بل يؤمن بأنه يملك الحقيقة ؛ ولكن الشعور الذي يعبر فيه عن هذا الموقف ليس من النوع الذي يرافق الحقيقة عادة .

يؤكد الانقلابي الحديث ان ايمانه علمي ، وانه يؤمن بالايديولوجية الجديدة ، لانها واقعية وعلمية . فهو يقدم جميع الاجوبة ، ولا يتأخر عن اعطاء الجواب على اي سؤال يطرح عليه . هذه الظاهرة وحدها كافية لإزالة الشك عن طبيعة الايديولوجيات الدينية . تبرز جاذبية الايديولوجية الانقلابية في تحولها الى دين يعبر عن حاجات نفسية روحية اخلاقية ، يحسها الانسان في اعماقه ، وفي صميم وضعه الانساني . ان عمل المؤرخ او المفكر او الفيلسوف السياسي في التأثير على الحوادث والاضاع التي تؤدي الى ظهور هذا النوع من المواقف الدينية ، بالكشف عن اسبابها وحقيقتها ، هو اثر ضعيف ولا شك ، لان جهوده ، مهما امتد اثرها ، تعجز عن الغاء الشوق المطلق الذي يحسه الانسان الى حل نهائي كلي لجميع ما يعترض وجوده من متناقضات .

تبرز احدى الخصائص الاساسية في الايديولوجيات الانقلابية الحديثة في قداستها . ان الفرق الذي اعلنه دركهايم بين المقدس والزمني امر معروف . فالمقدس يلازم حدثاً اجتماعياً ، عندما نخطط باحترام او وقار خاص ، نرى فيه سمواً يعلو فيه ، عندما لا ننتقده او نناقشه ، لا نخرج حوله او نهزأ منه . لا تتصف الحركات السياسية العادية بشيء من هذه الصفات ، ولكن الحركات الانقلابية ينطبق عليها وصف المقدس كل الإنطباق ، فهي موضع عبادة حقيقية ، وهي محور المشاعر والعواطف ، كلية القدرة ، تعبر عن الحق ، معصومة عن الخطأ ، تقوم مقام القصد النهائي ، بدلاً من ان تكون وسيلة في سبيل مقاصد جزئية محدودة . لذا ، كانت المشاركة فيها مشاركة ذات طبيعة

دينية . لم يسجل التاريخ ، وقد بيّنا ذلك في مكان سابق ، ثورات سياسية من هذا النوع ؛ الثورات الوحيدة التي تماثلها تبرز في ولادة الأديان السابقة ، مما يجعل ادراك اي انقلاب حديث يفرض الرجوع الى الثورات الدينية تلك ، في ازمة اخرى من التاريخ .

ان الدراما التي تمزق ، او التي مزقت ، انسان القرن العشرين ، لا تجسد تفسيرها في اسباب اقتصادية او سياسية محضة ، بل في ولادة اديان جديدة ، ونموها وتحولاتها . الازمات الاقتصادية في المجتمعات البورجوازية ظاهرة طبيعية ؛ ولكن الحركات الانقلاية ، وفي طلبتها الشيوعية ، توسع من الازمات تلك ، وتحقيق شلل الاقتصاد البورجوازي بوسائل نفسية ، تنبثق من موقف ديني . ان المتناقضات الاقتصادية الاجتماعية السياسية واقع ملموس في هاته المجتمعات ، ولكن الحركات الانقلاية تؤكدتها وتعمقها بما تسبغه عليها من خاصة دينية . فهي حركات دينية ، تدعو الى ذاتها بلغة التاريخ او الجنس او الاقتصاد السياسي ، لذلك ، كان من الخطأ ، بل من الخطر ، على كل سياسة ان تبقى سياسة فقط ، بدون ان تعي ان الاقتصاد والسياسة اصبحا بمزوجين بالدين في القرن العشرين ، إذ تصبح بذلك غير واقعية ، وتخسر الحس التاريخي الذي يجب ان يميز كل سياسة ناضجة .

تدين الانقلابات الحديثة ، كالأديان التقليدية ، بنجاحها الى الروح الديني . قولاه ، وهو الذي سادها ، لمجزت عن تأكيد ذاتها ، ولما كانت بإمكانها ان توجد . لقد استطاعت ان تنجح ، لانها استطاعت ان تعبىء وتحشد قوى عاطفية هائلة ، وان تولّد الحياة والعمق والوحدة في تلك المواطنين . يعتمد قدر كل حركة من هذا النوع اولا ، كالأديان ، على قدرتها في الكشف عن عوامل التدمير والأحقاد في العالم الذي تحاول تدميره ، وفي ضبط هذه العوامل ، وفي توحيد جهودها نحو هذا التدمير .

لم يتحرر الانسان الحديث من المقدس ، في القرن الثامن عشر والقرن التاسع

عبر ، ثم رجع اليه في القرن العشرين ، كما يقول بعض المفكرين . لقد عاش
المقدس باستمرار . ففي أشد الأدوار تمرداً على المقدس ، نرى أن التمرد موقفه
يحدث باسم مقدس جديد ؛ والحركات الليبرالية الديمقراطية في العصر الحديث
لم تنزع المقدس عن هذا العصر ، لم تلغه ، ولم تكبته أو تمنعه من الظهور . لقد
استبدلت نوعاً من المقدس فقط بنوع آخر جديد .

يقسم راسل ، من ناحية عامة ، المواقف العقلية الاساسية الى قسمين :
الموقف العلمي ، والموقف الديني . الموقف العلمي هو موقف تجريبي وجزئي ،
يعمل على الكشف عن الحقائق او الوقائع التي تؤكد شيئاً من الاشياء . فنسند
عهد جاليلو ، استطاع ذلك الموقف ان يكشف ، بازدياد مطرد ، عن وقائع
وقوانين يعترف بها جميع ذوي الكفاءة ، مهما اختلفت الأمزجة ، والمنفعة
الشخصية ، أو الضغط السياسي .

يرجع جميع التقدم الذي سجله العالم تقريباً الى العلم والموقف العلمي ، كما
أن جميع المساويء الكبرى التي طغت على العالم ترجع جميعها تقريباً الى الدين .
أما الدين فهو مجموعة من العقائد يتمسك بها الناس كحقائق لا يناقش فيها ،
وتسود حياة وسلوك الفرد ، وتناقض الواقع وتتجاوزوه ، وتفرض ذاتها بأساليب
غير فكرية ، بل شعورية واستبدادية .

بعد هذا التقديم ، يضيف راسل أن الذين يقبلون الشيوعية يصبحون
خارج البرهان العلمي ، وينتحدون انتحاراً فكرياً . يبقى ذلك صحيحاً ،
وان افترضنا واقعية جميع العناصر التي تتركب منها الشيوعية ، وذلك لأنها
لا تسمح بأي نقاش موضوعي ؛ العناصر تلك .

ان بعض الطوائف المسيحية^(١) ترى في كل اكتشاف علمي جديد تأكيداً
لإحدى فقرات التوراة ، كذلك أيضاً الشيوعيون ، فهم يرون ، في تقدم العلم

الحديث ، تصديقاً تدريجياً لمبادئ الآباء الأولين . لم يرَ برنارد شو خرافة في الدين فقط ، بل في العلم أيضاً ، لأن كل شيء تقبله دون أي تدقيق فردي وشخصي ، يتخذ في رأيه هذه الصفة .

استطاعت الايديولوجيات الحديثة ان تؤكد ايماناً كبيراً بها وتعصباً أكبر ، ولكن الايمان والتعصب هما من خصائص الدين ، ويرجعان الى جذور دينية . فليس من نظرية علمية او فكرية محضة تستطيع ان تكون متمسكة او عنيفة بهذا الشكل .

*

الشعور الديني ذاك ظاهرة ملازمة للوضع الانساني ، فقد تتغير أشكاله الى ما لا نهاية له ، ولكنه يستمر بدون تغيير في ذاته ، لأنه ينشأ في وعي الانسان لوجوده ، وفي تحديد علاقته مع الوجود ، وفي الكشف عن معنى نهائي في الحياة والتاريخ ، وفي اعتماد مقاييس عامة حول الخير والشر والجمال والفضيلة . تطوّر العلم لا يهدد هذا الشعور ، اذ ، كما يرى فروم ، ليس من الممكن ظهور اي اكتشاف علمي يهدد تلك المقاصد التي يعبر عنها الحس الديني ، في شكله العلماني على الاقل . يؤدي العلم بدون شك الى إلغاء الكثير من اشكال التعبير عن ذلك الحس ، ويحعل من المستحيل استمرار تلك الأشكال ، كما فعل بالأشكال الغيبية او الاديان التقليدية مثلاً ، ولكن ليس هناك من تناقض بين العلم والحس الديني ذاته ، الذي يستطيع ان يتخذ اشكالاً علمانية لا غيبية .

كانت المشكلة تدور ، مع الاسف ، حول بعض الاشكال التي يعبر بها الحس الديني عن ذاته ، كما نراها ، على الاخص ، في الاديان الموحدة ، بدلاً من ان تتركز على الحس الديني ، او التركيب العام الذي تشارك فيه جميع اشكال التعبير عنه ، او المواقف والتجارب والقضايا الانسانية المسؤولة عن ذلك . ان رفض الاديان الموحدة او فكرة الله وفكرة الخلود الخ ... لا يعني رفضاً للحس الديني ، او للوضع الذي يولد الحس ذاك ، او أي شكل جديد له . يرجع سبب هذا الابهام الرئيسي الى ان ايديولوجية القرن الثامن عشر ، وهي

الحركة الاحادية الاولى المنظمة في العصر الحديث ، وجدت ذاتها في خصام مع ديانة موحدة ؛ لذلك ، كان السؤال الاول يدور حول الايمان او عدم الايمان بمبادئها الاولى . هكذا ، برز تقليد يطرح مشكلة الدين والاحاد ضمن هذا الإطار الضيق .

يفتش إلتقلافي في الواقع ، مها كان عسداؤه كبيراً للأديان والمقدسات التقليدية ، ومها بدا عنيفاً في نقضها وفي الدعوة الى ازلتها، عن مقدس جديد. ينطبق ذلك ، في رأي كثير من المفكرين ، ليس فقط على من يمنح ولاءه لايديولوجية جديدة منظمة ، بل على فلاسفة بعيدين كل البعد عن اي سيستم او موقف ايديولوجي منظم ، كالفلاسفة الوجوديين . يرى هابتمان مثلاً ان الله مات في يد نيتشه وهابديجار وسارتر ، ولكن الله هذا كان الإله المسيحي فقط ؛ فحاول كل منهم ان يأتي بإله جديد . فإن خسر الانسان الإله الغيبي ، فهو يتجه الى إله آخر .

حاول كَنت وجود الله الى الانسان ، فجعل منه وضعاً اخلاقياً في ذاتها ، وليس جوهرأ خارجياً ، كما جعله اسبينوزا مثلاً ، ولكنه اذا كان قد ترك له مكاناً يبرز فيه ، فإن نيتشه أعلن موته . وهو ، عندما يكتب في « الحكمة السعيدة » ، بأننا نحن الذين قتلناه ، فإنه يعبر عن روح العصر بشكل دراماتيكي . ولكن نيتشه لم يقف عند ذلك ، بل حاول بشكل أشد دراماتيكية أن يملأ الفراغ الذي برز إثر موت الله . لا يقتصر الامر على نيتشه ، بل يسود التجربة الغربية في الدور الحديث ، حتى انه أمسى بالامكان القول بأن هذه التجربة كانت ، منذ قرنين ، تحاول اشادة ما يملأ الفراغ الذي تركه موت الله الذي أعلنه نيتشه ، ومن قبله هيجل وكياركجارد ، كونت وفيورباخ وماركس ، لامرتي وبايسل وهولباخ . فمن الماركسية التي أحلت البروليتاريا والمادية الديالكتيكية ، الى البرجسونية التي احلت قوة الحياة المحركة ؛ ومن العقلانية التي رسخت الحقوق الطبيعية ، الى النازية التي احلت الجنس والارادة ، والى الوجودية التي بشرت بعبادة الحرية ، من باسكال الذي

اعلن ان الله مفقود ، الى سارتر الذي ردد حكم نيته ، و اضاف بأننا نلس
الآن جسمه الفاني الخ ... نراها كلها محاولات متتابعة في احلال حقيقة جديدة
محل الحقيقة البائدة ، حقيقة الدين القبي .

يرسخ الدين التقليدي او الغيبي الايمان بإله وارواح ، والايديولوجيات العلمانية
الحديثة ترسخ ايمانها بالتاريخ او الطبيعة الانسانية الخ ... بيد أنه لا فرق
بينها من حيث النفسية التي يولدنها ، او من حيث التركيب او الشكل العام
الذي يميزها . فأتباع الاخيرة يستمدون منها تعزية و ايماناً لا يقلان عما يحده
المسيحي او المسلم في دينه من تعزية و ايمان .

فعندما نرى مثلاً أن الشيوعيين يرددون مع روزا لكسمبورغ بأنه « إن
كنّا ، بالرغم عن جميع ألوان العنف الذي يميز أعداءها ، نرى حركة العمال
المعاصرة تمشي ظافرة ، مرفوعة الرأس ، فإن ذلك يرجع ، قبل كل شيء ،
الى ادراكها الثابت لتطور التاريخ الموضوعي المنظم ، و الى أن الانتاج
الرأسمالي يخلق ، بضرورة طبيعية ، أسباب نقضه ، أي استثمار المستثمرين أو
الثورة الاشتراكية ، ولأن حركة العمال تجدد في هذا الإدراك الضمانة الأكيدة
لنصرها النهائي ، وتستوحي ، من المصدر ذاك ، ليس فقط حماسها ، بل
صبرها ، ليس فقط قوتها على العمل ، بل ايضاً قوتها على الاحتمال وانضباطها » .
فليس من الصعب إذن ان نرى في هذا الموقف الخصائص الاساسية التي تميز
الموقف الديني او النفسية الدينية .

نفى نيوتن الله من الطبيعة ، كما نفاه داروين من الحياة ، كما أخرجه فرويد
من ملجئه الأخير : الروح . بدأت القصة كلها كتحول عام عند نيوتن وديكارت
وجاليلو . كان جارد هارد يعتبر عن منطلق العقل الحديث ، عندما كتب بأن
« المادية الميكانيكية ستسود الجميع بعد ان سادت الطبيعة ، لأن جسم الانسان
يشق من الطبيعة ، ولأن عقله يشق من جسمه » . فنحن نجد بعض التردد
عند أرباب الاتجاه العلمي الحديث أمام فكرة الله ، ولكن ، بما لا شك فيه ،

أنتنا لا نجد أي تردد عندهم في اخراج فكرة الله والروح من نطاق العالم . هذا لا يعني ، كما اتضح لنا الآن ، ان الانسان أصبح « كائنًا لادبياً » ، بل أن الأشكال الدينية قد تغيرت في العصر الحديث ، وأن الوجود الانساني أصبح محدوداً لها والحقيقة العليا التي تتعرف عليها . فرض المناخ العلمي الذي يسود العقل الحديث على المواقف الايدولوجية ، ان ترجع الى الوجود الانساني كحقيقتها الاولى والاخيرة . ولكن ، بما أن هذه المواقف كانت نتيجة المعاناة ذاتها للوضع الانساني ذاته ، تلك المعاناة التي رافقت الأديان التقليدية ، فقد انتهت في تركيب وفي نفسية يمثّلان تركيبها ونفسيتهما . تتميز تلك الايدولوجيات بخاصة جديدة هي خاصة « العلمية » عن جميع ما سبقها من مواقف ايدولوجية في التاريخ ، وهي تعبّر جميعاً عن المناخ العلمي الذي يسود العصر الحديث والذي يفرض ذاته عليها ، فتزعم بأنها ترتكز على اساس موضوعي علمي دقيق . هي ايدولوجيات تكشف ، بدرجة من الوعي غير معروفة سابقاً ، أن حدودها تترسخ في الواقع الحسي ، وفي تخطيط دنياها فيه ، وفي الاعتماد عن الطابع الميتافيزيقي السابق . عبّر فخه عن هذا التحول الثوري الحديث في الخطبة الثامنة من الخطاب التي وجهها الى الشعب الالماني ، التي نراه يحاجم فيها الدين ، لدعوته الى حياة عليا خارج كل منفعة أو اهتمام بالأمور الدنيوية ، ويعلن أن الانسان صم ان يخلق السماء على الأرض ، وان يضفي على جهوده الأرضية عنصر الاستمرار . أراد فخه ، بكلمة أخرى ، تأليه الواقع الحسي . أصبح انعكاس موقف التأليه ، وتركزه على هذا الواقع او على أحد مظاهره ، ظاهرة ملازمة للعصر الحديث .

تحررت الأحداث والمظاهر الانسانية في الدور الحضاري الحديث من المواقف الدينية الغيبية ، والتفسيرات الدينية خسرت ، في الواقع ، معناها ، فأصبحت في موقف الدفاع عن نفسها ، ابتداء من القرن السابع عشر ، أمام الحركة العلمانية الظاهرة التي حررت ، نهائياً ، العقل الحديث وجميع ما يبرز فيه من صور ايدولوجية ثورية من أي أثر ديني او صفة غيبية .

كان الجهاز المسيحي يسمح للعقل بأن يحاول الكشف عن أسرار الطبيعة ، إذا كانت محاولاته لا تتعارض مع الوحي ، لأن جميع ما يتعارض مع الدين كان ، في رأي الكنيسة ، شراً وخطأ . أما العقل والمقيدة فكانا ، في نظرها ، شكلان من أشكال المعرفة يتكاملان ويقودان بالتأكيد إلى نتائج واحدة . غير أن الوحي كان يتقدم على العقل دائماً ، وينعم بمرتبة أعلى ، طيلة القرون الوسطى ، وهكذا كانت الفلسفة تجد نفسها في مرتبة ثانوية في خدمة اللاهوت . قبل الفكر العقلاني بهذا المركز الثانوي ، وركع خانعاً ساكنة أمام الإيمان الديني الغيبي طيلة قرون عديدة .

أعلن ديكارت الخطوة التحررية المنظمة الأولى في هذا الوضع ، عندما أكد أنه من الممكن تفسير كل ما يحدث ، من يريق النجوم ، إلى دقات قلب الحيوان ، تفسيراً ميكانيكياً . ولكن ديكارت استمر بالتأكيد على أن الله هو السبب الأول والنهائي لكل ما يحدث في العالم . ولكن النتائج الكبيرة التي توصل إليها العلم التجريبي ، ابتداء من القرن السابع عشر ، نفعت العقل بالشجاعة الكافية ، ودفعت الناس إلى إهمال العقائد اللاهوتية ، وإلى التفلفل بعيداً في العملية الطبيعية ، وإلى الاعتراف بأن هناك حتمية يمكن إدراكها إدراكاً عقلانياً حسابياً ، تكمن وراء ما كان يبدو كمظهر من مظاهر إرادة الله الارتجالية . عبّر هوبز عن هذا الاتجاه الجديد في القرن السابع عشر ، عندما وصف التفسيرات الدينية بأنها أقاصيص وخرافات ، وقال إن التقاليد والأساطير تحاول إثارة خوف الإنسان من القوى غير المنظورة ، فتعتبر بذلك عن فكر سقيم عاجز عن إدراك حتمية الطبيعة .

أخرج باكون ونيوتن فكرة القصد من العالم ، وبذلك أخرجاً فكرة الله منه . كانت الدور العقلاني أمينة لهذه الفكرة وأصبح العقل يفسر كل ما يحدث تفسيراً طبيعياً محضاً . عبّر ديدرو عن هذا الاتجاه في الغاء الدين ، عندما ذكر بأن الصفات العديدة التي أسبغها الأديان على الله جعلت الإنسان النبيل يرجو ألا يكون الله موجوداً . هذا الأمل ، أمل ديدرو

والانسكلوبيدين ، تحقق سريعاً ، فماتت الصورة التي بشر بها الدين عن الله ، وعلى أضواء العلم وتحقيقاته ، طرد العقل الحديث تلك الفكرة من العالم وجعل الايمان بنوع القدرة الالهية التي رسمتها ، أو يجهنم والجنة ، مثاراً للسخرية ، بما ولد فراغاً روحياً ، بادرت الايديولوجيات العلمانية التي تعمل بوحى الروح العلمي ، إلى ملئه .

« كان الله الفكرة الأولى التي عرفتها ، والعقل الفكرة الثانية ، والانسان الفكرة الاخيرة التي وقفت عندها » . هذه الكلمات التي أعلنها فيورباخ في أواسط القرن التاسع عشر ، وبها يصف سني شبابه ، تعبر ، في الواقع ، عن تطور عهد تاريخي بأمرة . ففي القرن التاسع عشر ، كان الفكر الحديث قد تجاوز طوري الله والعقل ، واصبح ينظر الى الانسان كحقيقة العالم الأولى والاخيرة . بتبن ثرولتشة ، في دراسته القيمة عن البروتستانتية والتقدم ، ان الاستقلال الأخلاقي يسود العصر الحديث ، ويفرض ذاته على كل شيء ، وعلى كل ظاهرة من مظاهره . فأنى قامت سلطة عقائدية جديدة ، يرجع الولاء الذي تكسبه الى ايمان مستقل عن كل دين ، وفي أغلب الأحيان ضد الدين وتراثه . فالحركة الحضارية الحديثة تركز ، في الواقع ، على مبدأ الخلق المستقل ، وعلى الرجوع الى وجدان الانسان وتاريخه ، في اجراء التحولات الاجتماعية الكبيرة .

*

كان العقل الحديث ، والمناخ العلماني الذي خلقه بقواعده وحدوده العلمانية ، يفرض ذلك الرجوع الى وجدان الانسان وتاريخه كالحقيقة الاولى والاخيرة . ولكنه كان يعبر عن الحقيقة تلك بأشكال دينية جديدة أسميناها بالأشكال العلمانية . يطلب الانسان دائماً تفسيراً ما عن العالم وعن مكانه فيه ؛ وهذا السبب هو أقوى مصدر لتلك الأشكال .

لاحظ ماكس شيلر ان هناك قانوناً عاماً يؤمن بموجبه كل عقل نهائي بإله

حقيقي أو بلأله مزيف ، وإن الكائن الانساني يؤمن ويعبد تلقائياً احد الآلهة . وتكلم بأسكال عن هذا النوع من العبادة لأي شكل من الآلهة ، فدعاها باضطراب القلب . صدق شيلر في تأكيد القانون ذلك ، ولكنه نسي ان ليس هناك من إله « مزيف » في نظر المؤمنين به ، وأن ليس هناك من قياس ابدأ يصح الرجوع اليه ، في التمييز بين ما يسميه بالآله الحقيقي ، او بالآله المزيف .

الوقائع العلمية وحدها لا تكفي لمعالجة علاقة الانسان بالحياة ، فالانسان يحيا بأحد اشكال الايمان ، والحياة هي ، في الواقع ، شكل من أشكال هذا الايمان ، او هي ، كما يصفها هوبتهد ، هجوم ضد التردد الرتيب في الكون .

يسبرز ذاك الواقع في موقف الملحدين المعاصرين ، موقف الذين دعوا الى موقف لأدري او إلحادي ، فنجد انهم كانوا يلتزمون مذهباً او ديناً علمانياً جديداً وعصمة « كنسية » أخرى ، ويعتمدون على ذلك بإعلان موقفهم اللاديني او الإلحادي . فالإلحاد عند هؤلاء رافق الايمان ، الايمان بدين جديد أحيط بجميع ما تنطوي عليه الحماسة الدينية من قوة وعمق . كانت توماس هكسلي مثلاً يتكلم عن هجرة العلم من وثنية الخلق الخاص ، وعن التطور كإيمان أكثر نقاء ، وكان مستعداً دائماً للذهاب الى المقصلة ، في سبيل المذهب الجديد . حلت الداروينية في قلوب اتباعها محل المسيحية ، وكان نيوتن كلمة تدل على نظرة عالمية معصومة ، أكثر مما كانت تدل على اسم رجل .

رأى نوقاليس ، الرومانطقي الالماني ، « أن هناك هيكل واحد فقط في الكون ، هو هيكل الجسم الانساني . فليس هناك شيء اقدس من هذا الشكل السامي ، واننا لنفس الساء عندما نضع يدنا عليه » . يذكر كارليل هذا القول في أول محاضرة ألقاها في موضوع البطل ، ثم علق عليها بقوله : « الانسان عجيبة المعجائب ، والانسانية ذاتها هي أعظم عجيبة ممكنة ، وفي حياتها نجد الألوهية الوحيدة التي يمكن ان نتعرف عليها » . لم يجد ذاك

الموقف المقدس عند كارليل المكانة ذاتها التي وجدها عند نيتشه وبرجسون ، ولكن الثلاثة أنكروا الفكرة الأفلاطونية واحتها الكانتية ، وحولوا الشعور الديني الى عبادة العالم .

تنطبق كلمة ويليام بلاك ، بأن الانسان يقبني ديانة الشيطان إن هو رفض وانكر دين المسيح ، بشكل ما ، على جميع المواقف الالحادية . كانت جميع الحركات الانقلاية الحديثة محاولات تجري وراء نط من التفكير والحياة والشعور ، يعبر عن العالم الحديث كما عبرت اشكال الدين القيمي عن العالم القديم . ان الكثير من الحركات الفكرية الفلسفية الثورية التي ظهرت في إطار علماني ، وتعاليم علمانية كتعاليم كونت او سان سيمون او فورييه ، انتهت بالتبشير بكنائس جديدة .

سخر كونت عام ١٨٢٨ من السان سيمونيين لأنهم أرادوا انشاء دين جديد ، ثم اعلن عام ١٨٣٢ انفصاله عن استاذة ، سان سيمون ، لأنه لا يريد ان يشارك في خدعة احداث دين ، ولا سيما عندما يكون تقليداً بائساً للكنيسة الكاثوليكية ، ولكننا نرى كونت نفسه ، بعد بضع سنين ، ينادي بديانة جديدة ويقلد الكنيسة الكاثوليكية . لهذا ، وصف توماس هكسلي الفيلسفة الكوننتية بأنها مذهب كاثوليكي جديد يبقى بعد حسم المسيحية منه . حرر كونت التاريخ من الله والدين ، وبشر بطور علمي ثالث ، تسود فيه القوانين العلمية ، بدلاً من القوانين الالهية ، ولكنه جعل الانسانية إلهاً جديداً للعبادة ، بدل الاله القيمي ، وعبر عنه بديانة جديدة أسماها دين الانسانية ، واراد ان يكون « بولس » تلك الديانة ، وتشوق الى رؤية تمثال الانسانية المتأهة يقوم مقام مذبح الله السابق ، وتنبأ بأن التبشير بالديانة الجديدة ، او المذهب الوضعي ، سيبدأ عام ١٨٦٠ في كاتدرائية نوردام .

ان رفض الدين وفكرة الله ، بدون احداث مطلق او دين علماني مكانها ، إن لم يكن سخافة ، كما يقول دوستوفسكي ، فهو في الواقع ، جود روحي

يأباه الانسان في المدى البعيد . لهذا أدّى رفض الدين والله الى تأليه الانسان وتاريخ الانسان .

اقتنع السان سيمونيون ، تحت تأثير كتب سان سيمون ، الى درجة ما كتب آخرين من أمثال دي ميتر ، كونت ، بالانش ، دي بونالد ، ان المجتمع لا يستطيع أن يعيش بدون دين ، فخلقوا ديناً جديداً باسم سان سيمون . لقد رأوا ان الله بالنسبة للانسان هو ، في الواقع ، كيفية ادراك الوحدة والنظام والانسجام .

كتب باكونين مرة : « يجب ألا نعمل سياسياً فقط ، بل دينياً في السياسة ، دينياً في معنى الحرية » . ثم استطرد يقول : « انني فلتشت عن الله في الناس ، في محبتهم ، في حريتهم ، والان أفلتش عن الله في الثورة » .

كانت قضية باكونين ، في الواقع ، قضية مفكري وفلاسفة القرن التاسع عشر الثوريين ، الذين هدموا الدين التقليدي ، ولكنهم أمضوا حياتهم ، وخصوصاً ذوي الاتجاه الاشتراكي منهم ، في التفتيش عن ايمان جديد . لهذا ، كنا نرى آنذاك كتباً تظهر مباشرة بـ « المسيحية الجديدة » لسان سيمون ، او « المسيحية الحقيقية » لكابه ، او إنجيل الشعب لأسكيرو او « المسيحية الحقيقية تبعاً ليسوع » للويس بلان الخ ...

وصف باكونين الشيوعية بأنها دين ، علينا ان ننكرها ونتجرّد منها ، تنكّرنا للدين وتجردنا منه . ولكن القصد الذي يسعى اليه في رفض الشيوعية وفي رفض الله كان « كنيسة الحرية الديمقراطية الشاملة الحقيقية » .

كان برودون يقول بأن الله هو الشر ، وبأن الاتحاد هو المادة الاولى في حقوقنا المدنية ، ولكنه كان يرفض ان يُبنت بالاتحاد المجرد ، لأنه كان يعتبر الملحد المحض مادياً صغير النفس بدون احترام للعدالة والانسانية ، وكأننا يجعل من أنانيته قانون حياته ، ومن معدته إلهاً ، ومن أهوائه وشهواته عبادة .

أنكر روسو الدين التقليدي، ولكنه بشر بدين مدني جديد، وبالرغم من اعلانه الاعتدال والسماح فإنه يأمر بإعدام الملحدين .

جعل هيجل التاريخ تعبيراً عن روح عالمي يحقق ذاته في حرركته وصيرورته . رفض ماركس هذه الفكرة الهيجلية ، ولكن عالم المادية الديالكتيكية هو عالم إلهي في زي مادي . المشكلة التي تبرز بين الشيوعية السوفياتية وبين الغرب ليست ، في الواقع ، مشكلة علاقة بين الحاد ودين ، أو بين الايمان بالإنسان - في روسيا - والايان بالله في الغرب ؛ ولكن بين دولة جديدة تنشأ في دين جديد - روسيا - وعالم غربي يحيا في فراغ عقائدي . تؤمن الماركسية بالإنسان لا كقوة مستقلة ، بل كجزء في حركة كونية منظمة تسودها المادية الديالكتيكية . طرد ماركس الله ، وأخرج الدين من الوضع الإنساني ، ولكنه لم يكن ذا عقلية متشككة أو تجريبية . فالنفسية التي تسوده فرضت عليه الايمان بمحنة أرضية وبقوى تقود الى الجنة هذه وتبررها ؛ فأشاد جنّة في الأرض وأسماها بأسماء مختلفة ، « الانتقال من الضرورة الى الحرية » ، « المجتمع اللاتقي » ، « مملكة الحرية » ، « مجتمع الأحرار المتساوين » الخ... وكانت الوحدة والسعادة تتحققان فيها بشكل يتجاوز أحلام من أسماهم بالاشتراكيين المثاليين ، ويتعدى حتى خيال المسيحيين الأولين .

كان كثيرون من الرومانطيين ملحدين ، ولكنهم عبروا عن شعورهم الديني بشكل آخر . فإن كان بلاك يرفض وجود الله ، أو شيلي يعلن بأنه ملحد وبأن المسيح روح خبيثة ، أو كيتس يشك بالمسيحية ، أو بيرون يرى أن لا حاجة لأي نظام ديني ، وأن الطبيعة والحب يكفيان للوحي بالشعر ، فإنهم كانوا متدينين على طريقتهم الخاصة ، وفي شعورهم بقداة العالم ، وفي الرهبة التي كانوا يعاونها أمام هذا العالم .

يصح قول شتارنر في الفلسفات الإلحادية على الإيديولوجيات العلمانية الانقلابية . فهي « تمرّدات لاهوتية » ، لأنها تنتهي بعبادة جديدة هي عبادة

الانسان ، التاريخ ، الأمة ، الجنس الخ ... « فالملحدون المعاصرون هم قوم اقياء » ، ولكن شتارنر نفسه ينتهي في موقف ديني . لقد أنكر الدين التقليدي ، وأنكر الفلسفات الإلحادية اللاهوتية ، ولكنه جعل من الفرد الحقيقة الوحيدة ، الحقيقة المطلقة . انه عدو الخلود ، وعدو كل شيء لا ينبري لخدمته ويحقق ميسله للسيادة . تبلغ الفردية في فكر شتارنر الأوج وذروتها العليا . فهي رفض لكل ما يتجاوزها ، لكل ما ينكر الفرد أو يتنكر له ، لأية حقيقة تخرج عنه أو تتجاوزها ، لأية واقعة لا تكون انكاساً للأنا التي يترسخ فيها ، وهي تمجيد كل ما يمجده الأنا الفردية ويخدمها . أي لاهوت أكد على حقيقته المطلقة أكثر من هذا التأكيد ؟

رسم سيلونه صورة عامة دقيقة عن تلك الخاصة الدينية ، عندما كتب : « من لا يحيا تبعاً للأوضاع المتبعة ، تبعاً لوسطه ، تبعاً لما يملكه ، تبعاً للمادة ، من يحيا للعدالة والحقيقة بدون ان يهتم بالنتائج ، الانسان ذاك ليس ملحداً لأنه يتبدى في الخلود والخلود يتبدى فيه » .

ان المفكرين الانقلابيين في العصر الحديث أحلوا الانسانية والتاريخ محل الله ، وأرادوا حسب تسمير لوباك ، ان يكشفوا في تاريخ فكرة الله المنهارة تاريخ محور الانسان .

ان رفض فكرة الله والدين بدون إشادة مطلق أو دين علماني جديد بشكل ، في الواقع ، ان لم يكن سخافة كما يقول دوستوفسكي ، فجسوداً روحياً بأباه الانسان في المدى البعيد . لهذا ، أدى رفض الدين والله الى تأليه الانسان والتاريخ في أشكال دينية جديدة .

الايديولوجية الانقلمابية بين الفيفية والعلمانية

لقد رأينا حتى الآن أن الأديان التقليدية ، او ما اسمناه بالأديان الفيفية ، تلتقي مع الايديولوجيات العلمانية الانقلمابية الحديثة ، على الرغم من إلحادها ، في طبيعتها ، وفي المقاصد والأهداف التي تبغها ، وفي التجربة السيكلوجية الأخلاقية التي تولدها ؛ فالطبيعة واحدة والمقاصد متماثلة من حيث الشكل وإن اختلفت من ناحية المضمون ، والتجربة السيكلوجية واحدة وإن اختلفت في المصدر .

اما الآن فسوف نوسع من هذه المقارنة بين النوعين ، فنكشف عن خصائص واحدة أخرى في هذا التركيب الواحد العام الذي يسود الاثنين ، ونحول المقارنة الى بعض التفاصيل التي تتفرع من الطبيعة الواحدة ومن التجربة المتماثلة . كل ما جاء في هذه الدراسة حتى الآن ينطبق طبعاً على النوعين ،

والدراسة ككل تبرز في تحديد الايديولوجية الانقلابية بمعناها الواسع العام الذي يشمل الأديان الغيبية في دورها الديناميكي على الأقل ، والايديولوجيات العلمانية الحديثة . ففارقة إضافية مركزة كالتى نبرزها هنا ، تزيد من فائدة الدراسة وتوسع من وضوحها . أهم تلك العناصر الواحدة المشتركة هي :

(الأول) : لقد قلنا ، في غير هذا المكان ، ان الهدف النهائي للايديولوجيات الانقلابية الحديثة كان إعطاء التاريخ معنى ينتهي بإنشاء مجتمع تزول فيه جميع الدوافع والأسباب التي تقود الى الشغناء والبغضاء ، وتحقق فيه قواعد وحدة انسانية عميقة ، لا تترك فيها مكاناً للانقسام والاستغلال والحصام . فهي جميعاً تريد ، كالأديان ، تحقيق نهاية العالم في « جنة » يسعد فيها الانسان « ابدياً » . فنشد ألفي عام ، عندما أعلن دانيال نبوءته ، كان خلفاؤه يكررون دائماً ، في هذا الشأن ، ان هناك قانوناً عاماً يعمل في التاريخ الانساني ، وبموجبه يجب على الانسانية ان تمر في أطوار معينة ومحتومة تنتهي في طور تسوده بركة خالدة ، بعد ان يحضر له دور تتسع فيه الآلام ويشد النقر . انها لظاهرة معروفة للايديولوجيات الحديثة . يقول لنا تروتسكي ان لينين أعلن ، مباشرة بعد استلام السلطة ، ان ولادة المجتمع اللاتطبقي تتم ، بدون شك ، بعد ستة اشهر فقط . هكذا ، تجمع المؤمنون البولشفيك ، حسب تعبير فولوب ميللر ، كما تجمع اسلافهم في ماجديبورج ، مونستر ، مونت تابر ، بابوزو ، يحضرون ويهشون لنشوء العهد الألفي ، ويعلنون ان عهد الفقر والاستئثار قد وجد خاتمته ، وان عهد الاخوة والمحبة والمساواة قد برز الى الوجود .

(الثاني) : الايديولوجيات الانقلابية تقدم صورة مثلى نهائية مطلقة عن العالم ، كما يجب أن يكون ، وفيها يرى الفرد كل معنى من معانيه ؛ ولكن العلاقة التي تنشأ بين المثال العام هذا وبين وقائع الحياة او الحركة الانقلابية بشكلها العملي لا تشغل فكر الانقلابي . فهي تدلل ، كالدين ، على تناقض دائم بين الناحية العقائدية وبين الناحية العملية التاريخية فيها ؛ فكما أن الكاثوليكي مثلاً لا يشمل

نفسه بالتناقض البارز ، حسب رأي شامبيتر ، بسين سلوك الكسندر السادس وبين قداسة المركز البابوي ، كذلك أيضاً الانقلابي في الايديولوجيات الحديثة ، لا يقف عند التناقض الذي يظهر بينها وبين وقائع الحركة الانقلابية . يقبل الاثنان ، بإيمان صادق ، قيمة أساسية ذات نتائج عملية كبيرة ، ولكنها يقبلان أيضاً ، بكل رزانة وبدون ان يخامرهما شك ، أشكال انحراف متعددة متتابعة عن المبادئ الأساسية التي تتركب الايديولوجية منها .

يلزم هذا التناقض جميع الايديولوجيات والأديان الكبرى . فجميعها تعاني تناقضاً حاداً بين الصورة الانسانية التي تقدمها ، وبين الواقع التطبيقي لها . فالمسيحية ، كما وصفها فارارو ، كانت دين مساواة ، ولكنها كانت ، طيلة عصور عديدة ، تدق أجراس الكنائس دعاءً وتدعيماً للأمرء والإباطرة والملوك والنبل . والآن ، نجد في الماركسية ، بين المعنى الحقيقي لها وبين السياسة الشيوعية ، هوة لا تقل اتساعاً عن الهوة التي نجدها في المسيحية ، او في الليبرالية ، بين معانيها الأصلية وبين الواقع الذي يسخرها .

(الثالث) : لا تعلن الأديان لنا فقط الحقائق النهائية ، او تقول لنا ان هناك آلهة وآخرة وأرواحاً ، بل تدلنا كيف نتصل مع الألوهية عن طريق بعض الطقوس كالصلاة ، والصيام ، والاحتفالات . تفعل الايديولوجيات العلمانية الانقلابية الشيء ذاته أيضاً . فهي لا تكتفي بإعلان بعض الحقائق النهائية في تفسير المجتمع والتاريخ وعلاقة الفرد بها ، بل تضع للفرد الطقوس التي يضمن حراسها الاتصال بهذه الحقائق . اننا نستطيع ان نرى تلك الخاصة الدينية المشتركة في الأثر الذي يولده اي امتهان لهذه الطقوس . فللأديان والايديولوجيات رموز ، تؤكد كلتاها قداستها ، وجريمة الذي يمتن رمزاً منها ، كالإعلام مثلاً ، لا تقل عن جريمة الذي يمتن الانجيل او القرآن في إبان الايمان المسيحي والاسلامي . يشير عمل من هذا النوع عاصفة من عواصف النقمة والاشمئزاز ، لا تسمح بأية موضوعية أو مكان للتفكير ، ومن يقوم به يتجاوز حدود الاجرام المألوفة . لن تكون جرميته جريمة أخرى في عداد الجرائم التي

يعاقب عليها القانون ، بل تكون الجريمة ذاتها . فهي اعتداء على المقدس .

ففي اليعقوبية مثلاً نرى مزيجاً معقداً منها ، جمع بين عناصر كلاسيكية وبروتستانتية وكاثوليكية . كانت الرموز المقدسة تعبر عن هذا العهد في كل ناحية من نواحي الحياة في باريس ، وقد اتخذت صورتها العليا ، عندما اقتتح روبسبير نفسه احتفال عبادة الكائن المطلق . تتضح هذه الظاهرة كل الوضوح في الانقلاب الشيوعي ، ولكن ، على الأخص ، في النازية ، حيث لا تقلل الرموز والطقوس المختلفة رونقاً وتعقيداً عن الطقوس الدينية .

أحلّ الانقلاب الفرنسي ما أسماه بالعقل محلّ الله ، وكى يعبر عن ذلك ، احتفل في الماشر من نوفمبر عام ١٧٩٣ «بالإله العقل» بشكل الأنسة كونداي ، إحدى مغنيات الاوبرا وزوجة صاحب مكتبة يدعى مورمورو . حملت جمعية العهد هذه الحساء الى كاتدرائية نوتردام كرمز حسي للعقل ، وهناك وقفت خاشعة متعبدة أمام هذا الرمز ، كما يقف أي مؤمن مسيحي امام صورة المسيح او العذراء . ان افتتاح الجمعية التشريعية عام ١٧٩١ يعطي مثلاً آخر واضحاً عن الناحية الدينية تلك . فقد ذهب اثنا عشر رجلاً - عدد تلامذة المسيح - لهجيء بكتاب الدستور ، ثم رجعوا يتقدمهم واحد منهم يحمل الكتاب بيديه ويسنده الى صدره ، وساروا ببطء وخطوات متثددة موزونة ناحية الجمعية . أنشأ الانقلاب الفرنسي ، في الواقع ، هياكل للدين الجديد الذي أسماه بالدين المدني ، كان يحرق البخور فيها أربعاً وعشرين ساعة في اليوم ، وكانت تكون مراكز تجمع للجمهورية . وكان من المفروض اعلان جميع القوانين والقرارات المدنية الجديدة فيها ، كي تتخذ بذلك ، صفة الطقوس الدينية . كانت الرموز والطقوس الخارجية لأية عبادة أخرى ممنوعة ، والطقوس والرموز الوحيدة المسموحة ، كانت تلك التي يرتكز عليها الدين الجديد .

حدث الشيء ذاته في « الديانة الانسانية » التي أعلنها كونت ، الذي فتن عن رمز لها يرتكز عليه طقوسها المختلفة ، فوجده في كلوتيلد . ثم أعلن ان

الانسانية يجب ان تقدس كلوتيلد كائناً أعلًى ، وأعلن أنها تعتمد على مساعدين اثنين هما والدته وطباخته صوفيا ، لأنها اعتنقنا بها في أثناء مرضها .

أما الكنيسة السان سيمونية فقد عرضت عن طريق جبريسا ، بإزار وأنفونتان ، لقب الأم العليا على جورج ساند ، وعندما رفضت ، سافرا الى الشرق يحاولان ان يحمدا مأربها فيه .

كان روزنبرغ ، فيلسوف النازية ، يعمل على تحويل الكنائس المسيحية الى معابد ، في ظل الكنيسة الكبرى ، الكنيسة العرقية التي تمبر عن مبدأ القرن العشرين العرقي . كان بإمكان خدمة هذه الكنيسة العرقية ان تتم في عدة معابد خاصة ، لأن الأمر المهم ليس الكنائس ذاتها ، بل إلقاء مهمة الدين القديم واستبدالها بمهمة الدين الجديد .

وبكلمة مختصرة ، تلك كل ايدولوجية انقلابية لاهوتها الخاص ، عبادتها الخاصة ، رموزها الخاصة ، طقوسها الخاصة ، أعيادها واحتفالاتها الخاصة ، طقوس عمادة وموت خاصة .

(الرابع) : تعبر الايدولوجية الانقلابية العلمانية عن ذاتها في كنيسة جديدة. فالحزب فيها يقوم مقام الكنيسة في الدين . لا يختلف الدخول الى الحزب او نيل عضويته عن الدخول او نيل عضوية فرقة دينية او رهبنة . فهو معصوم عن الخطأ كالكنيسة الكاثوليكية ، ويتكون مثلها من مجموعة من القديسين ، فاضلة نقية تعبر عن آمال الإنسانية . يمطينا حزب العمال الذي أسسه لاسال ، مثلاً ، صورة واضحة عن الخاصة الدينية هذه . فقد اتخذ جميع مظاهر الحركة الدينية مباشرة . هالك مثلاً القسّم الذي كان يتخذ الأعضاء : « اني أوّمن بفارديناند لاسال ، مسيح القرن التاسع عشر » .

يتخذ الحزب الانقلابي الحديث ، بالنسبة للعمال والطبقات الدنيا ، الأهمية ذاتها التي كانت تتخذها الكنيسة او الرهبنة بالنسبة للفلاحين والبورجوازية الصغيرة . ففي كلا الحالين ، نجد حركة او نطاقاً يُتيح لذوي الكفاءة ، من

الطبقات المحرومة ، ان يتقدموا ويتفوقوا في مراتبهم الاجتماعية .

تكوّن الكنيسة الكاثوليكية ، وكل كنيسة أخرى ، الجهاز العقائدي الأساسي الذي يعبر عن صوت المؤمنين بها ، ويلعب الحزب الدور ذاته ؛ فهو العمود الفقري الذي تركز عليه الحركة الانقلابية والتي يتكلم باسمها . بما أن الكنيسة الكاثوليكية عبرت ، عبر التاريخ ، عن فعالية جهازها ونظامها ، فإن الحركات الانقلابية الحديثة لم تجد نفسها تنشىء تنظيمات مماثلة لجهازها بشكل عفوي فقط ، بل ان بعضها أعلن ، على الرغم من إلحادها ، بأن الكنيسة الكاثوليكية هي النموذج الذي تتبعه في إشادة نظامها . فمن سان سيمون والسان سيمونيين ومن كونت الى النازية ، نرى هذا الموقف واضحا .

(الخامس) : بينما في فصل سابق ، الدور الأساسي الذي تقوم به الزعامة العقائدية الشخصية ، بالنسبة لخاصة معينة في الايديولوجية الانقلابية ، هي خاصة الشعارات والرموز التي تعتمدها في التعبير عن ذاتها ، وفي تحديد شخصيتها . وسنرى الآن ظاهرة الزعامة الشخصية في علاقتها وارتباطها الوثيق بخاصة أخرى في الايديولوجية ، وهي الخاصة الدينية .

يدلّ تاريخ جميع الحركات العلمانية الانقلابية والثورية على ان عبادة الجماهير وتقديسها لقادتها لا يقل عن عبادة وتقديس الأديان لأنبيائها وقديسيها ورسلا وشهادتها . إن عبادة الأتباع للقادة خاصة تكن دائما في الجماهير ، ولكن ، عندما تمر الجماهير في أزمة أو تجد ذاتها أمام زعامة فذّة ، يتبلور الميل ذاك بمحذّة وعنف .

يذكر فرايزر ، في احدى دراساته القيمة ، أن استتباب النظام والسلطة للدولة يعتمد ، الى حد بعيد ، على أفكار الجماهير الأسطورية ، وهي ، في رأيه ، وسائل فاسدة في سبيل غايات صالحة . لقد نبه بشكل خاص الى أحد هذه الأفكار ، وهو ما نجده غالبا من ايمان الجماهير بأن قادتها ينتمون الى مستوى انساني أرفع بكثير من مستواهم . يؤكد ميشالز ، في دراسته

الكلاسيكية عن تاريخ وتركيب الحركات النقابية والأحزاب الاشتراكية ،
بالنسبة للأحزاب تلك ، ما قاله فرايزر بالنسبة للجهاير .

لم تكن هاته الحركات تتخذ أسماء قادتها ومؤسسيها فقط ، بل كان أفرادها
يعطون أسماء هؤلاء لأطفالهم ؛ فكما ان المسيحيين والمسلمين يعطون أسماء
مؤسسي الدين لأطفالهم ، كذلك ايضاً كانت تصنع تلك الحركات .

لم يكن روبسيير خطيباً ، ولكنه كلما ألقى خطبة بطريقته التي وصفها
فولوب ميلار بأنها لاحاسية ومملة في الواقع ، تساقطت الدموع من المآقي ،
وكان البكاء يتعالى بين سامعيه . لم يكن جذاباً ، ولكن النساء كانت تنظر إليه
وكانه في جمال آلهة اليونان ، فيرسلن إليه رسائل تطفر بالحب ، ويعرضن
عليه اليد ، وما غلك اليد ؛ وعندما كان يظهر بين أتباعه من النساء كن
يتوجن مفرقه بتيجان من ورق السنديان ، كما أن بعض الأمهات كن يحملن إليه
أطفالهن بغية منحهم بركته ، وكثيرات من نساء باريس كن يطوقن أعناقهن
بسلسلة تحمل صورة روبسيير بدلاً من صور قديسي الكنيسة . أما الرجال فلم
يكونوا أقل من النساء حماسة لروبسيير . كتب بعضهم له مرة : « أريد أنت
أبارك البصر والقلب برويتك ، عندئذ يتمكن روعي الذي تحركه فضائلك
الجمهورية من أن يولد في مسكني النار التي تشعلها في قلوب جميع الجمهوريين
الحقيقيين » .

ادى تأليه الانقلابيين الفرنسيين للعقل ، في الواقع ، الى تأليه القائد
السياسي بشكل لا يقل ، إن لم يكن يزيد ، حدة وحماسة ، عن تأليه المؤمنين
لأنبيائهم ورسلم . قال كوندورسه ، عن روبسيير ، بأن شهرته في الاستقامة
بلغت درجة القداسة ، وبأنه كان يتكلم عن الله والقدر ، ويسمي نفسه صديق
المبؤذين والضعفاء ، ويقبل تمجيد النساء وفقراء الفكر ، وينظر الى صلواتهم
وتقديسهم بجدٍ مثير . ثم أضاف يقول إن روبسيير يتميز بجميع الصفات التي
تجعل منه مؤسس دين . يؤكد فولوب ميلار هذه الظاهرة ، ويذكر أن

روبيبير كانت محاطاً ، في أواخر دوره ، بأتباع يصلون له كرسول العقل ، وكأنه المخلص وقد جاء الى الأرض ثانية .

مات روسو في عزلة ووحدة ، ولكنه دفن كشاعر وني ، في حديقة دارمنوفيل التي أصبحت ملجأ للسعادة والحلم . توجهت فرنسا إلى تلك الحديقة كزار ، وفي عام ١٧٨٠ كان يقدر عدد الذين حجوا المزار ذاك بأكثر من نصف السكان . كان عدد من أتباعه ومن الذين آمنوا بأفكاره يتوجهون كل عام الى ذلك المكان في حج فلسفي . وكان عدد الزوار يتكاثر لدرجة اضطرت السلطات ، عام ١٧٨٣ ، أن تحدد مأذونيات الدخول ؛ ولكن عدداً من الإنكليز المتحمسين قذفوا بأنفسهم في الامواج يحاولون الوصول الى جزيرة الحديقة كي يمسوا الأرض المقدسة . استطاع حاكم القرية هناك أن يجمع مجموعة كبيرة من أشعار الحماسة والمحبة عن جذوع الاشجار في الحديقة حيث سجلها المؤمنون .

اما النبي الثاني للثورة ، فولتير ، فقد أصاب في اواخر حياته عبادة لا تقل عن العبادة تلك . فعند رجوعه الى باريس ، كان الناس يتهافتون بالألوف على عربته يحاولون التبرك بلمسها .

كانت تلك الخاصة ظاهرة في الحركة النازية بشكل بارز ، وخصوصاً في ولاء الشباب الهتلري للفوهرر ، اذ غالباً ما كان هؤلاء يرفضون أية تعزية دينية قبيل موتهم في ساحة الحرب ، فلا يطلبون سوى صورة هتلر يتأملون فيها ، الى ان يلفظوا النفس الاخير .

اما على الصعيد الشيوعي فلا شك في ان هناك ، حسب تعبير هكسلي ، عبادة واضحة للنين ، وان صورته تأخذ المكان ذاته الذي تأخذه الايقونات في بيوت أخرى .

اما موسوليني فكان يلقب ، من قبل أتباعه بالأسطورة .

فكما أن الأديان رأت في مؤسسيها وقادتها ورسلمها عصمة عن الخطأ ، كذلك أيضاً آمنت ووثقت الحركات الانقلاية الحديثة بعصمة قادتها . فمن كروميل الى هتلر ، لا يقل هؤلاء القادة عصمة عن اي بابا او قديس . ان الصفة الرئيسية في بناء الايديولوجيات والحركات الانقلاية هي ، في هذا الشأن ، العصمة الثابتة عن الخطأ . فهم قادة لا يمكن ان يخطئوا ، لأن عصمتهم تنبثق كما تنبثق في الدين ، من قدرتهم على ترجمة حتمية التاريخ او الطبيعة . تلك الحتمية التي يكشفون عنها ، والتي تنطوي على قوى لا يمكن ان ينقضها الفشل او الانتكاس ، لأنها ستؤكد نفسها في النهاية ، هي التي تُعطي الزعيم او القائد عصمته ، لأنه هو الذي ينقلها الى الجماهير .

تجدر الملاحظة هنا ان الماركسية تعطي للبروليتاريا ذاتها الصفات التي اعطتها المسيحية للمسيح ، وتحاول ان تضيفي عليها خاصة الالهوية . فالبروليتاريا تشكل طبقة لا يُعترف بها كطبقة ، وأعضاؤها منبوذون من المجتمع . لقد لفظتهم الانسانية خارجاً ، وقد خسروا كل شيء يسمى الحقيقة ، او المجتمع . ولكن هذا الوضع ذاته ، الذي خسرت فيه البروليتاريا نفسها ، سيحولها الى طبقة شاملة . فالشمول الذي تعانیه في أعماق سقوطها ، يصنع منها مخلص الانسانية ، ويضيفي على صراعها الأساسي او الثورة الفضيلة التي تتوسط بين الانسان وذاته ، فتعيده الى الذات هذه . تلتقي البروليتاريا هنا مع المسيح في دوره ، فكلاهما يخرج من الألم ومن وضع تذوق فيه المهانة ، وكلاهما يتعذب ويتألم لأخطاء الانسان كلها ، وكلاهما يحقق وحدة الانسانية مع ذاتها .

أهمية كل انقلاب تقابل ، في الواقع ، أهمية موت المسيح في المسيحية ، او الرسول او الإله في الأديان الأخرى . فكلا الحالين يُعلن عن ولادة المجتمع الجديد ، او الانسانية الجديدة .

(السادس) : حاولت جميع تلك الايديولوجيات والحركات الانقلاية ،

كالأديان، ان تحقق، على هذه الارض، تقديس الفضيلة وازدراء الرذيلة والذائد
الحسية السهلة؛ وكالأديان، أكدت على ضرورة التقشف، فكان التقشف يؤكد
ذاته، خصوصاً في الفوج الاول من قادتها ومؤسسيها، في الاجيال الاولى التي
تنشأ فيها، وفي سياسة الدولة .

كان تقشف البيورتنز المعروف تقشفاً شاركهم فيه اليعقوبيون، فأعلنوا
حرباً شديدة على القمار، وعلى الخمر، وعلى الدعارة، وعلى البطالة، وعلى اي
نوع من انواع الجريئة والرذيلة . اما تقشف الشيوعيين الروس فكان ظاهرة
عامة، على الرغم من المادية التي قالت بها الماركسية، وعلى الرغم من تأكيدها
على اسس السعادة الاقتصادية . زهد لينين المادي امر معروف، وبعض اقواله
تشابه اقوال البورجوازيين الكالفينيين، كما حللها ماكس فابر . فعلى اثر
انتصار الثورة، كان الشيوعيون أقرب الى رهبنة منهم الى حزب يؤكد على
مقاصد مادية، وقد سلكوا طريق البيورتنز واليعقوبيين في مكافحة الذائد
الحسية، فحاربوا القمار والدعارة والحياة « الليلية » . لا شك في أن الشيوعيين
بشروا بتحرير المرأة من القيود البورجوازية، ولهذا، نرى تلك الحرية التي
اعطيت للمرأة في مسائل الزواج والطلاق والاجهاض، إبان الثورة؛ ولكن
الشيوعيين لم يمنوا بذلك حتى المرأة في الانسياق الى الفسق، « على الطريقة
البورجوازية »، بل ارادوا منها ان تسلك كما لو كانت تعيش في المجتمع
اللاطبقي .

تقتصر عضوية الحزب الشيوعي ذاتها على نخبة فقط من الذين يستطيعون
ان يحققوا، بالإضافة الى الشروط الاخرى، شروطها « التقشفية » . فهي
تفرض انضباطاً كبيراً في النفس، وارادة على العيش البسيط وعلى العمل
الصعب، وتلتزم صاحبها بتحقيق مقاييس أخلاقية عالية .

تمتد تلك الظاهرة الى الانقلابات الاخرى وخصوصاً النازية . اما وجودها
في المسيحية والاديان الاخرى فأمر لا يحتاج الى تعليق .

يرجع التشكف « الديني » ذاك الى الايمان الذي يعانیه الانقلابي ، والذي يتجاوز به حدوده البيولوجية والآنية . فهو يتركز على الايديولوجية الانقلابية بشكل يجمع كل قواه فيها ، فلا يحس آنذاك بحدودها المادية للذائد الحسية اليومية ، وينظر الى جمهرة الناس المنغمسة فيها بشيء من الترفع والازدراء . فعندما نرى ان اليعقوبية او النازية تعلن مقاومتها لبعض الذائد الآنية تلك كالافراط الجنسي او الحر مثلاً ، لا يكون ذلك بسبب حب السلطة ، وليس قصداً أخلاقياً فردياً ، بل ارادة الحركة بأن تكرر كل نشاط لخدمة الانقلاب ، اذ ان الافراط يعني خسارة نشاط يمكن استخدامه في تشييد البناء الانقلابي الجديد . تلك الايديولوجيات الانقلابية العلمانية لا تقشر بنوع من المسلكية الاسبارطية ترفض الذائد في ذاتها . فالمشاعر تجد مكاناً لها ، ولكن التعبير عنها يبرز ، كما هو في الدين ، في خدمة قصد معين ألا وهو الايديولوجية الانقلابية وتحقيق ما تقتضيه من مقاصد .

ترجع تلك الخاصة التي تطالعنا في جميع الايديولوجيات الانقلابية ، في دورها الديناميكي الثوري ، الى انقلابية الايديولوجية ، التي تفرض على الحركة والمشاركين فيها ان يعوا الهوة التي تفصلهم عن باقي المجتمع ، وان يبلوروا بوضوح ، عداؤهم وخصامهم مع العناصر الأخرى ، وأن ينموا نشاطهم الثوري ، وان يركزوا جهودهم في اتجاه محدد موحد . وكى يمكن للحركة ان تحقق ذلك ، تجد ذاتها مضطرة لأن تتحرر من كل شيء يربطها بالنظام التقليدي وبالعناصر التي تسوده . ولكن ، بما أن تلك العناصر تتمتع ببحيرات المجتمع وسلطاته والنظام التقليدي يرضى استئثارها وخيراتاها ، وبما أن الحركة الانقلابية تتبع من أساس شعبي ، وتكون من جماهير مستثمرة ، فإنها تجد ذاتها مدفوعة الى رفض المذات ، ليس كنتيجة لايمانها بقم تتجاوزها النطاق المادي البيولوجي فقط ، بل لأن المذات تلك هي جزء من النظام السائد ، وهي لا تستطيع ، بسبب نزوعها الكلي ، ان تقبل أية قرابة مع النظام المتشبع . (السابع) : ان مفهوم العدالة ، أو المفهوم الحقوقي ، يتخذ شكلاً جديداً في

الحركات والايديولوجيات الانقلابية ، وهو ، في الواقع ، المفهوم الذي كانت يرافقه الأديان . وصف بوخارين ، أحد ضحايا المفهوم الحقوقي الانقلابي ، المفهوم ذلك مرة بقوله : « ان نُبَلِّ اعتراف المتهم مبدأ حقوق من القرون الوسطى ، . فإن استطاع ان يؤكد ذاته في النظام الشيوعي فلأن العصور الوسطى لم تمت ، وهي لن تموت طالما أن هناك في الوضع الانساني قوى تفرض نشوء الايديولوجيات الانقلابية .

يولّد هذا الاعتراف العام فرصة للتحوّل أو التطهر الجماعي والشخصي ، ولا يختلف عن الاعتراف الذي كانت تقارسه بعض الطوائف المسيحية . فهو ، في الواقع ، شبيه بالدراما اليونانية .

قد يبلغ الفرد الذي ينطوي على مشاكل معينة ، ويحفظها لنفسه ، شفاءً جزئياً ، لأنه يبقى في عزله ، ولكنه يستطيع ، عن طريق الاعتراف ، أن يقذف بنفسه في ذراعي الانسانية ، أو الحزب ، أو الكنيسة ، فيرتاح من منفاه الأخلاقي . إنه ليس اعترافاً فكرياً فقط ، بل هو اعتراف يتم بتأكيد قلبي له وبتحرير للعواطف المكبوتة . عندما يتم ذلك الاعتراف الفردي أمام المجموع - كما نرى ، على الأخص ، في الانقلاب الشيوعي الصيني - فإنه يساعد في تطهير الآخرين وفي تأكيد وحدتهم مع الحزب أو الكنيسة . تلك العلاقة بين الضحية وبين المجموع القائدي واستخدام الاعتراف أو التعذيب في تأكيد وحدة هذا المجموع وضبطها ، لم تكن اكتشافاً حديثاً . لهذا ، نرى في التاريخ أن الكثير من تعذيب وقتل الضحايا كان يجري جهراً . « الساحرات » مثلاً لم يعذبن ويعترفن جهراً كي يعاقبن فقط ، بل كي يحقق تعذيبهن واعترافهن القصد الجماعي ذلك .

يمثل موقف المعارض في الحزب موقف المتهم بالكفر والمروق في الكنيسة . ففي كل منها يقبل الفرد مقدماً بشرعية الحادث . فعندما يرى في الكنيسة معنى إلهياً ، أو عندما يعترف بأن البروليتاريا تنطوي على مهمة تاريخية ،

وعندما يقرُّ مقدماً بأن كل ما يحدث أمر يقرره الله أو منطق التاريخ ، يعجز المعارض أو الكافر عن مساندة عاطفته الشخصية إلى النهاية ، ضد الحزب الذي يمثل منطق التاريخ أو الكنيسة التي تجسد ارادة الله .

كانت المحاكمات التي كانت تثيرها باستمرار المحاكم الشيوعية ضد « الهرطقة والملحدين » غرق وجدان كثيرين من الماركسيين ، وتولد أزمة نفسية عند كثيرين من المناصرين للشيوعية . يرجع الخطأ في هذه الازمات الوجدانية إلى اعتبار تلك المحاكمات نوعاً عادياً يجري تبعاً لاجراءات وقوانين مرعية . ان افتتاح محاكمات من هذا النوع ، في معناها الحقيقي ، يصعب على أناس يعيشون خارج الوجود أو الايديولوجية الشيوعية ، لانها ليست محاكمات سياسية في المعنى التقليدي ، بل هي قضية داخلية في حياة الحزب ، أو بالاحرى أحد حقوس العبادة ، وعمل مهم من أعمال الايمان الجديد . تكشف سخافة المحجج ذاتها في المحاكمات تلك عن العنصر الديني فيها . عبّر القديس انياس عن هذا بقوله : « يجب علينا دائماً ، كي لا ننحرف أبداً ، أن نكون مستعدين للايمان بأن الابيض الذي نراه هو أسود ان وصفته الكنيسة هكذا . »

كان المحكومون بالاعدام من الشيوعيين الروس في اثناء هذه المحاكمات يذهبون إلى الموت بهدوء تام ، وهي ظاهرة استوقفت انتباه المراقبين . لقد كانوا يؤمنون بأنفسهم ، إن كانت الاحكام تساعد في تثبيت الدكتاتورية وفي اطمئنان الفلاحين الثائرين ، فلن تكون التضحية بحياتهم عبثاً .

المناقشات القانونية أو الفلسفية التي تدور في هذه المحاكمات ، وعاماً بعد عام ، في هذه الانقلابات ، هي مناقشات لا تقاس بمقاييس الحقيقة أو الخطأ ، بل بمقياس الكفر والايمان ، أي أنها مناقشات ومحاكمات لاهوتية وليس فلسفية قانونية . فالايديولوجية الانقلابية ترعى وتسهر على الفكر وعلى الحقوق والقانون ، وهي تتابع الملحدين وتنزل بهم غضب التاريخ .

(الثامن) : تتركز كل ايديولوجية انقلابية في عاصمة عالمية تتجه إليها انظار

المؤمنين من كافة أنحاء العالم . فكما يتجه المسلمون الى مكة ، وكما يتجه الكاثوليك الى روما ، يرون في صوتها المقياس المطلق للخير والعدالة والسلوك الفردي ، كذلك يفعل الانقلابيون في الحركات الانقلابية الحديثة ، كل بالنسبة الى عاصمته ؛ فالشيوعيون في العالم قاطبة يتجهون الى موسكو - وإلى الصين في هذه الايام - يرون في صوتها صوتهم . ففي موسكو يجدون الحل لجميع القضايا الرئيسية التي يواجهونها . ان أي عمل يوجه ضد الاتحاد السوفياتي هو شر وظلم ، وأي عمل يأتي من الاتحاد السوفياتي يمثل العدالة والفضيلة والحق ، لانه ينشأ في خدمة الانسانية قاطبة .

لهذا ، ان اصيب المراقبون بالدهشة امام الشكل الذي اتخذته الخصام بين الحزب الشيوعي اليوغسلافي والحزب الشيوعي الروسي ، فلأنهم لم ينظروا الى الأمر على ضوء المنطق الديني . كان ذاك الخصام يمتد عن ذاته بطريقة مماثلة لطريقة الكنيسة ، في موقفها من الفرق المنشقة ، أو من الملحدن الخارجين عليها ، داعية إياهم الى الاعتراف العلني الصادق بأخطائهم ، ثم بتصحيحها .

(التاسع) : لا تملك الحركات الانقلابية لغة وطقوساً مقدسة فقط ، بل تملك ايضاً ، كالأديان ، كتباً مقدسة ، يقدسها الانقلابي كما كان يقدس المسيحيون الأولون اناجيلهم الخاصة . عيّرت صحف الاحزاب الشيوعية مثلاً عن هذه الظاهرة عندما كتبت بأن الكتاب الكبير الذي أصدره ستالين ، حول تاريخ الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي ، يعطي جواباً على كل الاسئلة المعقدة التي يُثيرها بناء المجتمع الاشتراكي ، ويصون الحركة ضد جميع الأخطاء والمزالق .

الكتب المقدسة تلك ، التي تحتوي على التعاليم الثورية التي يبشر بها آباء الثورة ، تقدم المقاييس العامة التي تقيس السلوك ، والتي يرجع اليها الانقلابيون فيقسمون ويبدرون بها اعمالهم . فهي ، كالكتب الدينية ، تشكل السلطة النهائية التي تحكم على الاقوال والافعال . سلوك الانقلابيين بالنسبة اليها هو

السلوك ذاته الذي يطالعا عند المؤمنين بالاديان التقليدية .

ف عندما يقف بابوف مثلا ، امام محكمة فانندوم ، يدافع عن حركته الثورية ويبررها ، تجده يسلك السلوك ذاته الذي اتبعه الثوريون المسيحيون في القرون الوسطى ، امام سلطات الكنيسة التي تتهمهم بالخروج عن تعاليم الاناجيل . ففي هذه المحاكمة لا نجد بابوف يرجع الى القوانين المتبعة ، بل يأخذ كتب روسو ومابلي ومورلي وغيرهم ، فيقرأ مقتطفات منها ، ويسأل القضاة الذين ما زالوا يحيون في رعب دائم من شبح روبسيير وسان جوست ، يسألهم لماذا يحاكمونه وهو الذي لم يفعل شيئا سوى الايمان بتعاليم آباء الثورة ، ومحاولة تطبيقها . ينثر هؤلاء الآباء بضرورة العمل على تحقيق النظام الطبيعي ، وقالوا بأنه سوف يخلق السعادة الشاملة . إذن فطالما ان هذا النظام لم يتحقق ، فمن الواجب على كل مؤمن بتلك التعاليم ان يعمل على تحقيقه وتنفيذه . لم تحقق الثورة هذا القصد بعد ، فمن الضروري اذن الاستمرار في الثورة حتى يتحقق القصد .

نلاحظ الشيء ذاته في المحاكمات الشيوعية التي لا يرجع الفرقاء فيها الى قانون ، بل الى الكتب والبيانات المقدسة .

(العاصر) : تحمل الأجيال المقبلة في تلك الانقلابات محل الله ، في مكافأة وإثابة المؤمنين ، وهي التي توزع العقاب والثواب في مكافأة الأعمال الحسنة ، وفي اعطاء الحكم بالخلاود . ففي الانقلاب الفرنسي ، نرى الظاهرة تلك جليلة كل الجلاء . فمن ديدرو الى مدام رولان الى روبسيير ، نلاحظ ان احترام الاجيال المقبلة قد حل محل عبادة الله ، وان الأمل في الاستمرار بالحياة ، عن طريق الاستمرار في ذاكرة الأجيال القادمة ، قد حل محل الأمل بالخلاود في السماء .

يعيد الموقف ذاته في الانقلابات الحديثة ، فراها تؤكد على الاجيال المقبلة ، وتعتبر عن مسؤوليتها أمامها ، وعلى المستقبل ، فتعمل ونظرها مركز عليه .

ففيها تجد تلك الانقلابات الحكم النهائي الذي يبرر التضحيات الحاضرة . فالإيديولوجيات الانقلابية تنكر انسان اليوم باسم انسان المستقبل ، وتُخضع مصلحته ونشاطه له . الموقف ذاك هو موقف ديني لا يحد اية حجة تبرره اكثر من تلك التي كانت تبرر الموقف الذي اعلن ملكوت السماء .

(الحادي عشر) : ان الايمان بالإيديولوجيات الانقلابية يحقق العجائب أيضاً ، كما يفعل الايمان بالمسيح او الكنيسة . فإن كان الثاني يشفي الأمراض بلسة او بكلمة من المسيح او من قديس ، في لورد او في غيرها ، فان الايمان الاول أيضاً يشفي المؤمنين بقرأة الكتب المقدسة ، بصورة القائد او بكلمة منه . يبلغ هذا الموقف ، في بعض الاحيان ، حداً هزلياً . ففي كتابه « العلم والحياة اليومية » نلاحظ هالدان يقول : « لقد كنت أعاني حتى معدية مدة خمسة عشر عاماً ، حتى قرأت لينين وكتابتاً آخرين ، كشفوا لي عن مساوئ مجتمعنا وعن طريقة معالجتها ، ومنذ ذلك الحين لم اعد بحاجة لأية معالجة قط » . يزداد هذا الوجه غرابة عندما يعلم القاريء ان هالدان ذكر ما ذكره في معرض دفاعه عن صحة المادية الديالكتيكية .

(الثاني عشر) : تحاول الأقليات القائدة ، التي تشرف على الحركات والإيديولوجيات العلمانية دائماً ، ان تترجم المثال على ضوء الواقع ، الذي يستحيل ان ينضبط فيها تماماً ، مما يحدث بينها تناقضاً وانشقاقاً . لهذا ، يمكن التعميم والقول بأن جميع الأديان والإيديولوجيات العلمانية تولد مدارس مختلفة متناقضة في تفسير العقيدة الأساسية .

(الثالث عشر) : تأبى الإيديولوجيات الانقلابية الحديثة النقد ، وتؤمن بأنها خارج النقد ، وأن النقد لا يستطيع ان يتناولها ، وبهذه الخاصة يظهر روحها الديني . لاحظ المفكرون الاجتماعيون منذ مدة طويلة ، ان المواقف الدينية لا تتأثر بالنقد ؛ يصح اذن القول بأن انغلاق الإيديولوجيات الحديثة ضد النقد يدل على خاصة دينية فيها .

(الرابع عشر): تتميز الايديولوجيات الانقلابية الحديثة، كالأديان الغيبية، بثقة مطلقة بالنصر النهائي، فتؤمن بأن التاريخ يعمل لها، وبأنه سيعمل لها، وبأنه، بالنهاية، سيقف الى جانبها وينصرها في أهدافها. لذا، كانت الفشل والاضطهاد والنكسات لا تؤثر بها. أصيب ارنست رنان بالدهشة، عندما وجد ان الحبية لا تطال الاشتراكيين. فقد رأى أن هؤلاء « يُعيدون الكرة والكفاح بعد كل فشل يصابون به، لأنهم يؤمنون أن الحل النهائي، وان لم يتحقق بعد، فانه سوف يأتي حتماً في النهاية». الشك بوجود هذا الحل النهائي أمر غريب عنهم لا يحدث لهم، وفي هذا تبرز قوتهم؛ لهذا، تنبأ رنان بأن الاشتراكية ستكون الدين الجديد للغرب، وبأن طبيعتها « الدينية العلمانية » ستقود الى اعطاء معنى ديني للاقتصاد والسياسة .

(الخامس عشر): الايديولوجيات الحديثة تقدم أجوبة وحلولاً نهائية لجميع القضايا الانسانية الأساسية، مما يكفي، وحده، لاعطائها الخاصة الدينية. العلم يقدم أجوبة جزئية وليس أجوبة مطلقة. تقدم الفلسفة أجوبة شاملة، ولكن على الصعيد النظري فقط؛ والسلوك الانساني يثير، كالمسلم، مشكلة اثر كل مشكلة يحلها. أما الموقف الديني فانه يزعم تقديم الحل النهائي لكل منحنى من مناحي وجود الانسان. هنا، تلتقي الايديولوجيات العلمانية بالأديان الغيبية. فقد رأى راسل، في الواقع، أن أخطر مميزات الايديولوجيات الحديثة تبدو في هذه الخاصة، لانها تحمي دور الكنيسة في المصور الوسطى؛ وتنشأ في قبول متعصب لمعتقد تتجسد في كتب مقدسة؛ وفي رفض أي تدقيق انتقادي فيها؛ وفي اضطهاد قاس - وتعبير راسل وحشي - لكل من يرفضها.

(السادس عشر): ان ايمان الفرد بالايديولوجية العلمانية الانقلابية هو ايمان ديني؛ لانه ايمان كامل يقود الى انصواء تام في الحركة الانقلابية التي تعتبر عنها؛ والى تكريس ناجز للحياة الفردية في خدمة الحركة، تكريس لا يكون واعياً او جانبياً للفرد، لأن من يكرس نفسه بهذا الشكل يسلك بوحى ضغط

باطني ، ومحسّ احساساً داخلياً عميقاً يوجب الارتباط بالحركة . هذا الولاء العفوي هو الولاء الذي تتمكن الأديان فقط من خلقه . وذاك التكريس الذاتي الكلي للايديولوجية ، والتجاوب العميق مع الحركة ، والنكرات الذاتي في سبيل الحركة ، والازدراء للمنافع المادية التي يكابدها الانقلابي من أجل الايديولوجية والحركة ، والأخوة الفتية التي تبرز في الحركة كما يصفها مالرو ، كلها تتركّز خصائص تقترن بموقف ديني فقط .

كثيرون من الذين انتموا الى تلك الحركات الانقلابية الحديثة ، وصفوا تجاربهم بأنها تجارب دينية ، وذكروا بأنهم انتموا الى الحركات تلك ، لأنهم رأوا فيها تحقيقاً لمملكة الله ، وكانت تعني بالنسبة اليهم عالماً جديداً .

(السابع عشر) : ان معنقي الايديولوجيات الحديثة يؤمنون ، كأتباع الأديان ، ان مذهبهم ضروري لنجاتهم ، وأن الايمان بها يجعل النجاة ممكنة .

(الثامن عشر) : وحدة العالم والحياة خاصة يشارك فيها النوعان . فكل منها يحمل صورة عالم تعتبر ان الحياة الانسانية ويجري الأحداث بشكلان حركة تنبثق من بداية معينة ، وتنتهي في نهاية محددة ، ويحقق الانسان ، أثنائها ، نجاحه او هلاكه .

(التاسع عشر) : اعطت الأديان مكاناً للشر ممثلاً بالشیطان . يطالعا الشيء ذاته في الايديولوجيات الحديثة . فكل منها حاولت معالجة مشكلة الشر في العالم ، وقدمت رمزاً له .

(العشرون) : ترقب الايديولوجيات ، كالأديان ، قرب ظهور الدنيا الجديدة . فكل منها ينتظر أن ينشأ المجتمع الجديد بدون ابطاء وفي القريب العاجل .

(الحادي والعشرون) : كانت كلمتنا خاطيء وكافر ، في الدين ، أسوأ الصفات التي يمكن إلصاقها بأي فرد . ولكن في الايديولوجيات الانقلابية الحديثة ، استبدلتنا بكلمة خائن ، وهي كلمة تنطوي على جميع ما كانت تنطوي عليه

كلمتا خاطيء وكافر من مساوىء .

(الثاني والعشرون) : تتركز هذه الايديولوجيات على فكرة انسان جديد، على فكرة ولادة جديدة للانسان ؛ تلك الفكرة هي فكرة دينية تشارك فيها الأديان .

هذه الملاحظات العامة كافية كي تبرز وتعلن ، بوضوح اكبر ودقة أشد ، الشكل الواحد العام الذي يسود جميع الايديولوجيات الانقلابية ، من أي نوع كانت ، علمانية او غيبية ، ومهما اختلفت في المضامين التي تحشو فيها الشكل العام ذاك .

الكشف عن هذه الطبيعة الدينية الواحدة ، والتدليل على مطابقة الايديولوجيات العلمانية الحديثة ، عنصراً عنصراً ، مع الأديان التقليدية في تركيب واحد عام ، يعني ، في الواقع ، الكشف عن سر نجاحها وجاذبيتها الكبيرة للناس . ان السيكلولوجيا اللادينية او التي ضد الدين ، والتي تبشر بها او تولدها ، هي ، في الواقع ، سيكلولوجيا دينية معكوسة . السيكلولوجيا الدينية باقية فيها تسودها وتميزها ، ولكنها تبرز دون قاعدتها الغيبية . لهذا رأينا ، كما بينا سابقاً ، أن هذه الايديولوجيات تضطهد الدين ، وانها تبرز بذلك لأنها هي الأخرى تقوم مقام الدين .

بيّنت الدراسات الاجتماعية والفلسفة الاجتماعية بوضوح ان فعالية الايديولوجيات تلك ترجع الى طبيعتها الدينية . فدراسات باريتو ، راسل ، باردبايف ، كاينس ، موريس ، جوريان ، مونارو ، بيجو ، كالفه ، ميشالز ، بولاس ، بوركانو ، روهام ، لوث ، دركهام ، الموند ، اي جاسا ، ميشاله ، اليوت ، استان ، فروم ، نيهور ، تيليك ، داوسن ، شاميتير ، دي مان ، دوفارجيه ، وغيرها كشفت عن الطبيعة الدينية في الايديولوجيات العلمانية الحديثة وقالت بها .

تفسر هذه المقارنة بين تركيب الايديولوجية العلمانية الانقلابية وبين الأديان

الغيبية، التي تكشف عن المطابقة العامة بين عناصر الاثنتين، الصراع الحاد بينهما . فالإيديولوجيات الحديثة تقدم رفضاً قاطعاً للادبَان التقليديين ، لأنها لا تمسها من الخارج فقط ، بل تنقضها في كل عنصر من عناصر تركيبها بعناصر أخرى تشابهها وتبشر بها . ان جميع العقائد الأساسية في الدين وجميع مقوماته تنتقل وتنعكس واحدة واحدة في الإيديولوجية العلمانية الانقلابية . لهذا ، لم يكن غريباً ان يبرز التناقض الحاد المطلق بين النوعين فيسود التاريخ الحديث .

الاحلاقية الانقلابية بين غيبية وعلمانية لايدولوجية انتقالية

ترتكز اخلاقية الفرد عادة في قيم تنشأ في ثقافة أو مجتمع معين ، ولكنها قد تركز ايضاً الى قانون او مفهوم غير مكتوب ، لا يحد تعبيراً له في القيم والنظم المتبعة . تطالعنا هنا الاخلاقية الانقلابية بأجلى صورها . فروسو مثلاً ، وهو يرفض العادات والتقاليد ، بإمم العودة الى الطبيعة ، ينشيء اخلاقية انقلابية جديدة ، في قانون او نظام غير مكتوب . يبدو هذا الاستقطاب في قواعد القيم الاخلاقية كظاهرة عريقة في القديم ، ترافق الوضع الانساني في جميع ادواره . أثاره سوفوكليس منذ زمن بعيد في شخصيتي إسمين وانتيجون . فكلامهما تتبع اخلاقية معينة ، ولكن بينما كانت الأولى تمثل أخلاقية النظام والتقليد والشرعية السائدة ، عبّرت الثانية عن اخلاقية انقلابية تبعا للتقليد الانقلابي الذي لا يتغير ، اي بالرجوع الى قوانين غير مكتوبة - يعني

قوانين السماء — تقاوم وترفض النظام وقوانينه التقليدية .

فبا ان الدين كان يمثل التقليد والقوانين والشرائع والنظم المتبعة ، كانت الهدف الانقلابي في الايديولوجيات الانقلابية الحديثة خلق اخلاقية علمانية او زمانية مستقلة عن الاديان الغيبية ، أخلاقية لا تبالي بالدين وتنقضه ، وتبرز ، بدل اخلاقيته التي تبشر بالطاعة ورفض هذا العالم ، اخلاقية استقلال وسعادة تُقبل على العالم بشوق ومحبة .

لذلك ، كانت التجربة الانقلابية تجربة أخلاقية ، يميز الانقلابي فيها بين نظام يستحق الطاعة والولاء ، وبين نظام استبدادي من الواجب المقدس مقاومه ومحاربته . يفرض التمرد الانقلابي ، بشكل حتمي ، تقييماً أخلاقياً سلبياً ضد الوجود التقليدي يجمع ما ينطوي عليه من سلطات ونظم وقيم . التمييز ذاك هو دوماً تمييز اخلاقي . ان مجرى الطبيعة والتاريخ ليس اخلاقياً ، فهو بالأحرى لا اخلاقي ، ويمكن وراء الخير والشر ؛ ولكن التمرد الانقلابي يطرح عليها مشكلة اخلاقية صريحة .

تبشر الاخلاقية الانقلابية بأن السلوك الفاضل في الانسان هو ذلك السلوك الذي يعمل تبعاً لتعاليم فلسفة حياة او ايديولوجية انقلابية معينة ، وتؤمن بأن تلك التعاليم ليست مصدرأ بين مصادر أخرى ممكنة للأخلاق والسلوك الاخلاقي وحسب ، بل هي المصدر الوحيد لجميع القيم ، ولجميع عناصر الأخلاق والسلوك الاخلاقي .

تعني الايديولوجية الانقلابية احكاماً وقوانين تنبع من نظام ايديولوجي يكشف عن نظام طبيعي ، يقبله المؤمنون ويريدونه . فهو يمثل النظام الاخلاقي ذاته ، فيتحقق الفرد اخلاقياً بالسلوك تبعاً لهذا القانون وبموجبه ، اذ ان كل ايديولوجية انقلابية تبشر بأخلاقية جديدة ، لأن كل ايديولوجية ، من هذا النوع ، تنبثق من مبدأ عام يميزها . لهذا ، فهي تنقض ، بشكل تلقائي ، الاخلاقية التقليدية السائدة ؛ فعندما يقول بعض المفكرين بأن

ماركس ، على الرغم من نقضه النظري الضعيف للدين ، لم يرد ان ينكر الاخلاقية المسيحية ، وان تحرير الاخلاقية الماركسية من جميع التقاليد يرجع الى اتباعه ، يُعتبر قولهم ، في الواقع ، لغواً ، لأنه يجعل مسألة الاخلاقية الانقلابية مسألة أفراد وإرادة فردية ، بينما هي ، في الواقع ، مسألة دياكتيك ذاتي ، يفرض على كل ايدولوجية انقلابية أن تتبع خطأ اخلاقياً معيناً ، من خواصه الأولى رفض التقاليد الأخلاقية السابقة .

ان الخاصة الأدائية الذرائعية ^(١) في الأخلاقية السوفياتية ، كانت ولا تزال هدف النقد الغربي الأول ، الذي يُتهمها بأنها تبرر دائماً الوسيلة بالغاية ، وهو ، في نظر النقد ، مبدأ لأخلاقي . تخضع كل ايدولوجية انقلابية لذلك المبدأ ، والنقد الذي يوجه اليها ، على هذا الاساس ، هو ، في الواقع ، سهم طائش ، لانه ينظر اليها من الخارج وليس على ضوء دياكتيكها الداخلي ، لان ايدولوجية تحاول ، بمنطقها الخاص ، انشاء مجتمع يحقق في مفهومها الشروط الضرورية لنمو وتحقيق جميع الطاقات والامكانات الفردية والانسانية لجميع أفرادها . كانت ايدولوجية الليبرالية تتبع الطريق ذاته في دورها الثوري الديناميكي ، ولا تزال تتبعه الى حد بعيد . فالفكرة التقدمية التي كانت تميزها آنذاك ، كانت تعني ، في الواقع ، عقلنة وتبرير كل بؤس أو حرمان أو آلام أو عنف في الحاضر ، كشرط لزوالها كلها في المستقبل .

لهذا ، تنشأ الذرائعية في خدمة أخلاقية شاملة ، وتكريس المصلحة الفردية يعني خدمة الانسان . يعتمد الانقلاب ايدولوجية الانقلابية كمقياس عام يقيس به الأوضاع السائدة ، ولكنه يؤكد دائماً صورة المجتمع الجديد الذي تنطوي عليه ايدولوجية ، كشيء يعوض على المؤمنين والناس الآلام والتضحيات الحاضرة .

تطرح الاخلاقية الانقلابية الضمير الفردي ، والمسؤولية الشخصية ،

واستقلال الفرد الاخلاقي ؛ فهي 'تخضع' ارادة الفرد للارادة الايديولوجية العامة الجديدة التي تزعم أنها تمثل الحقيقة المطلقة . ففي الانقلاب الكبير ، تعتمد القوانين على أحكام الارادة الثورية التي تعمل بوحى الايديولوجية ، وليس على اي تقليد أو عادات . تتركز جميع النظم وبرامج الدعاية والتعليم على انشاء الولاء والاخلاص للايديولوجية .

عبر لينين عن هذه الاخلاقية عندما أعلن : « انني أعتبر أي عمل نافع للحزب عملاً أخلاقياً ، وكل عمل يؤذي الحزب عملاً لا أخلاقياً » .

أعلن باكونين المبدأ ذاته ، عندما كان يبشر بأن « الثورة تهرس كل شيء دون أي تمييز » .

اعتمدت جميع الاديان وجميع المذاهب وجميع الايديولوجيات الاخلاقية ذاتها . لم يكن اليسوعيون أول من قال بأن الغاية تبرر الوسطة ؛ فجميع الحركات الانقلابية اعتمدت المبدأ ذاته ، واعتبرت ان مقياس انسانية الفرد يبرز في درجة الولاء لها ، وأن الرجل الكبير هو من يخدمها ، وأن جميع الناس الآخرين هم من المحقق والمنحلقين . تخضع جميع التغيرات التي تتعرض لها المواقف الاخلاقية في الحركة الانقلابية ، دائماً وباستمرار ، لمبدأ واحد عام ، وهو الحكم عليها على ضوء الايديولوجية .

كانت الفضيلة تعني ، في العهد الميعوي ، أن يركز الفرد سلوكه على مصلحة الشعب ، وأن يقرن إرادته بإرادة الشعب ، كما تراها وقهمها الحركة الانقلابية . أعطت إحدى الصحف المعقوبية ، آنذاك ، في إحدى مقالاتها ، صورة واضحة عن الاخلاقية الانقلابية التي تخضع كل شيء لمصلحة الايديولوجية ، وتقيس كل شيء بقياسها ، وتستخدم كل الوسائل ، مهما تسفست ، في سبيل خدمة مقاصدها . فقد جاء في المقالة تلك ، « كن ابناً عاقاً ، أباً شريراً ، زوجاً شريراً ، صديقاً شريراً ، مواطناً شريراً في نظر القانون ، بدون ايمان ، بدون شرف ، بدون فضائل ، بدون كفاءات ؛ بدون مركز ، مفلساً ، مريضاً ،

غير أنك ان كنت وطنياً ، تصبح النموذج والمثال للمواطنين الصالحين » .

فإن كان ستالين قد وُصف من قبل « البعض » بأنه أكبر سفك دم في التاريخ ، فلانه كان يعمل بموجب روح انقلابي ، وتبعاً للتقليد الماركسي الذي أعلن بوضوح بأن وسائل العنف هي وسائل تقدمية ، عندما تكون في خدمة المستقبل الالفي الجديد . لقد اتبع ، في الواقع ، الديالكتيك الماركسية الانقلابي ، واعتمد قاعدتها التي تقول بأن دخول مملكة الحرية الجديدة يفرض اطراح أية مقاييس أخلاقية مستقلة . عبر ماركس عن ذلك عندما كتب لانجاز بضرورة وضع مفاهيم الواجب والحق والحقيقة والاخلاق والعدالة ، حيث لا يمكن لها أن تؤدي ؛ ولينين أعلن : « ان الاخلاق تخضع ، بالنسبة البناء ، خضوعاً تاماً لمصالح صراع البروليتاريا » . لهذا ، قال لينين بالاجواء الى جميع الوسائل من عنف ، وكذب ، واحتيال الخ ... في خدمة القضية الشيوعية .

يذكر ماركوس ان الديالكتيك الماركسي لا يعني فقط نقض المذاهب الاخلاقية المجردة ، كتشويه ايدولوجي للواقع ، لانها تزعم انها غير مشروطة ، او غير مرتبطة بأوضاع معينة ، بل يعني أيضاً قبول بعض المبادئ الاولى لاخلاقية انسانية مستقلة عن كل محتوى طبقي . فالفلسفة الماركسية كانت تؤكد ، منذ نشوب الثورة الشيوعية وباستمرار متزايد ، ان المبدأ الماركسي القائل بأن وعي الفرد يعبر عن وضعه الاجتماعي لا يلغي وجود قيم اخلاقية عامة ، او صفة القيم هذه ، لانه ، مها اختلفت اساليب واشكال الوجود الاجتماعي ، تظل هناك بعض العلاقات والخصائص التي تميز جميع اشكال المجتمع المتحضر ، وتعتبر عن ذاتها بقواعد عامة للسلوك الاخلاقي ، تصح لجميع الناس . ولكن القواعد العامة هي طبعاً تلك التي تحددها الايدولوجية الشيوعية . فكل ايدولوجية انقلابية تؤكد ان اخلاقيتها ذات صفة موضوعية عامة ، لان الاهداف الخاصة التي تسعى اليها تنطبق مع مصلحة الانسانية العامة . هذه الدعوى تميز الايدولوجيات العلمانية ، كما كانت تميز الاديان الغيبية .

فمن لا يستطيع ان يكشف عن هذا العنصر الأخلاقي في الحركة الانقلابية ،

يتمهما بأنها انتهازية ، لا تتردد امام اية وسائل في خدمة اغراضها . ينظر الانقلابي الى الايديولوجية التي يؤمن بها ، بشكل صوفي ديني يسمح « بالصفاقة » ، وفي الواقع ، يشجعها عندما يتعرض للنظم المتبعة . ولكن ما يجب التنبيه اليه هو الأسباب التي تجعله « صفيقاً » ، والموضوعات - التي تدور الصفاقة المزعومة عليها . الصوفية العقائدية الانقلابية هي التي تولد أخلاقية الفرد الانقلابي ، وهي أخلاقية تعمل فوق الاخلاقية الانسانية العادية ، وتضع أتباعها خارج للمتطلبات التي يرقبها الناس عادة من الفرد او القائد العادي . يستخر الانقلابي لخدمة ، الأغراض والمقاصد التي يشتقها من الايديولوجية الانقلابية ، القانون ، والوفاء ، والحقيقة ، والصدق ، ولكن في اشكالها السائدة . فطالما يستخرها في خدمة الصوفية العقائدية الجديدة التي تسود وجدانه ، فإن كل خطوة او عمل في هذا السبيل يشكل ، في نظره ، القانون ، والوفاء ، والحقيقة ، والشرف . فالايديولوجية الانقلابية التي يرجع اليها تمثل له أعلى وأسمى وأكمل تجسيد للأخلاقية الاجتماعية ، وتدعم شخصيته باعطائه شعوراً بالحرية والواجب ، وتجعل الشخصية تلك تتجاوز حدودها الفردية يجعلها تتأمل بغير وعالم يكفان وراء مصالحه الآنية .

تبدأ الاخلاق حيث يبدأ الجهد والصراع والتضحية وتكريس الذات ، في سبيل شيء يتجاوز الذات . تعمل الحياة الاخلاقية على الطبيعة المادية بطبيعة جديدة أسمى وأرفع ، هي الطبيعة الوحيدة التي تميز الفرد وتشكل إصالتة الانسانية . فهي طبيعة روحية تولدها مواقف ايديولوجية عقائدية تجعل الانسان يقبل على الجهد الكبير الذي يفرضه انماؤها والولاء لها . فيدون هذه المواقف التي تسود حياتنا الباطنية الوجدانية ، يصبح من العسير جداً على الفرد ان يتجاوز حدود ذاته المادية . ان الاخلاقية الانقلابية التي تثير نفقة الفرد العادي هي ، في الواقع ، طريقاً للتجاوز الذاتي ذلك ، وتحقق حرية الفرد الاخلاقية التي تحرره من المقاييس الخارجية الموضوعية في الادوار التي تنهار فيها المواقف الايديولوجية الحية .

الاخلاقية الانقلابية تعني صعيداً جديداً من السلوك يعتمد على الانقلابي ويعاين في وجهه وضد كل ما يعترضه من عثرات ممكنة. فهو عمل يباور ويحول ، وليس حياة باطنية تترسخ في التأمل . كان نيتشه نفسه ، على الرغم من حملته العنيفة ضد الاخلاقية المسيحية ، ورغم عدائه الصارخ لها ، يكن احتراماً كبيراً للمسيح ، ليس لأن المسيح أنشأ معتقداً جديداً ، بل لأنه أبرز طريقة جديدة في الحياة . يظهر الفداء المسيحي الحقيقي ، في نظر نيتشه ، بالنجاة من العالم ، عن طريق توليد عالم باطني وجداني جديد ، وليس بإنشاء عالم آخر وراء هذا الذي نعيش فيه . رفض المسيح اخلاقية المجتمع التقليدية باسم العالم الوجداني الجديد ، وتلك خاصة كل اخلاقية انقلابية ؛ فهي تكن « وراء الخير والشر » ، اي وراء مقاييس الخير والشر السائدة ، ولكنها تربط الحياة الباطنية بحقيقة خارجية . الاخلاقية التي تقتصر على حياة باطنية هي اخلاقية عاقرة ، لأنها تفصل بين الذات وبين الخارج ، ولأن لا مندرجة للحياة الباطنية من اتخاذ مادتها الاولى من خارج الوجدان الفردي . اننا نستطيع ان نفكر حول أشياء وليس حول وعي مجرد ، وكل وعي يتحدد بالنسبة الى شيء خارجي .

لهذا ، كانت التجربة الانقلابية لا تكتمل بتوليد شعور بالتحور العميق وبالحرية الدافقة ، بل بإيمان بأن طريق التحور هذا يؤدي الى بناء عالم جديد ، عن طريق العمل الثوري . الايديولوجية الانقلابية هي دائماً ايديولوجية عملية ، لأنها تفرض ذاتها ، وتكسب الولاء لها ، لأنها تستطيع ان تقصر المرحلة الانتقالية ، وأن تباور الوضعية الانقلابية ، وان تنشئ قواعد مسلكية جديدة .

تؤكد الايديولوجية الانقلابية دائماً على وحدة الناحية النظرية والناحية العملية ، على وحدة الحياة الباطنية والسلوك . انه لمن الخطأ القول عادة بأن الماركسية تمثل نقطة تحول ، لأنها أكدت على دور الفلسفة العملي ، ولأنه يرجع الى ماركس الفضل في القول : « لقد كانت الفلسفة تفسر العالم في الماضي ، وقد آن لها ان تحول العالم » . قد ينطبق ذلك على الفلسفة بشكلها

الميتافيزيقي او الفلسفي الاجتماعي الصرف . اما الايديولوجيات الانقلابية - والماركسية من هذا النوع - فهي فلسفة حياة في التطبيق ، تؤكد كلها على وحدة الصعيدين ، الصعيد النظري والصعيد العلمي . ففي كل ايدولوجية نرى ان المعرفة الفكرية هي معرفة غير مفيدة ، وان الفكر الصحيح هو الفكر الذي يستطيع ان يؤثر في الوسط الخارجي .

أكد أوجستين على هذه الناحية بقرون عديدة قبل ماركس . فقد حدد الحقيقة بأنها نشاط ينبع ليس من الفكر فقط ، بل من الارادة ايضاً . فاتجاه ارادتنا هو الذي يوجه عقلنا ، ونحن نعرف فقط ما نريد ان نعرف .

يقول جوزيه رايس بأن هناك شيئاً واحداً أكيداً عن الدين ، وهو انه ينطوي على معنى عملي ، يستحيل دون قصد اخلاقي . فالدين يتميز ، بالإضافة الى كونه نظرية عامة عن مظاهر العالم ، بروح تدفع الى العمل والى نوع معين من الشعور . ينطبق ذلك ليس فقط على كل ايدولوجية ، بل ، في الواقع ، على الفلسفة ذاتها . يقول راسل ان الفلسفة ، كما هي متبعة في الجامعات الغربية ، من حيث الغاية على الاقل ، جزء من تحصيل المعرفة ، وتحاول ان تحقق التجرد ذاته الذي يميز العلم ، ولا تعتبر ذاتها ملزمة بالوصول الى نتائج في طبيعة الدولة ، ويرفض الكثيرون من مدرسيها أي موقف يحاول التأثير في آراء الطلاب السياسية ، او اية نظرية تقول بأن على الفلسفة ان تنشر الفضيلة . ولكن راسل يضيف فيقول بأن هذا النوع من الفلسفة حديث جداً ، وانه يشكل ظاهرة شاذة حتى في العالم الحديث . فهناك مفهوم آخر برز منذ العالم القديم ، واليه ترجع الفلسفة بما احرزته من اهمية سياسية واجتماعية ، وفيه حاولت الفلسفة ان تحقق تركيباً موحداً من الدين والعلم ، او بالاحرى ان تخلق مذهباً في طبيعة الكون ومكانة الانسان فيه ، يؤدي الى اخلاقية عملية تثقف بما يُعتبر افضل نمط وجودي ممكن . كانت الفلسفة تتميز عن الدين في كونها لا تعتمد على تقليد او سلطة ، وعن العلم في ان جزءاً اساسياً من قصدها يبرز في تعليم الناس كيف يجب ان يعيشوا .

كانت الفلسفة تعني ، في بعض الاحيان ، طريقة ما في النظر الى العالم والتأمل فيه وفي قدر الانسان . فهي ظاهرة نجددها حق في قصص فولتير الفلسفية ، او في رسائل مونتسكيو الإيرانية . ولكن الفلسفة عنت ايضاً الفيلسوف الذي حاول ان يستوحي من المعرفة السائدة نظرية يستخدمها في تحويل وتغيير العالم . تقدم جمهورية افلاطون لنا مثلاً بارزاً عن ذلك . تلك الفلسفة هي النوع الذي تنبثق الايدولوجية الانقلابية منه وفيه . ان تلك الارادة في تغيير العالم هي ما يعطي معنى لدراسات كدراسة موتشالي ، عندما يتكلم عن المدينة المثالية التي تنشأ عليها الطوباويات ، أو كدراسة باكر عندما يتكلم عن المدينة السهاوية في فلسفة القرن الثامن عشر .

ان الفلسفة التي تنبع منها الايدولوجية الانقلابية ليست فلسفة تأمل في معنى الحياة او وضع الانسان ، ولكنها أداة يسود الانسان فيها التاريخ . تشارك الايدولوجيات العلمانية الانقلابية الحديثة الاديان التقليدية الغيبية ، في الوحدة التي تؤكد عليها بين الفكر والعمل ، أو في الارتباط الوثيق الذي تعلنه بين فلسفة الحياة التي تنبع منها ، وبين أحكام السلوك التي تعتمدها ؛ لهذا ، يخطيء من يؤكد ، كومبارت مثلاً ، على طبيعة الماركسية النظرية المحضة .

عبّر جون آدمز عن هذه الخاصة في الايدولوجية الانقلابية ، عندما كتب بأن الثوار الاميركان الذين دُعوا الى تجرية الثورة الكبيرة ، اكتشفوا ان العمل ، وليس الاستقرار ، هو الذي يولد سعادتهم . رأى لوثر ان القدر الأول الدائم لكلمة الله هو ان ينقلب العالم بسببها رأساً على عقب . فأرادة الله تأتي كي تغير وتحيي الارض كلها . اما كياركجارد ، فبعد ان يصف العصر الحديث كعصر تفكير دون حماسة ، يقول بان عصر أ دون حماسة هو عصر تجريد ، عصر تفكير وليس عصر عمل . العصر الثوري هو عصر عمل ، ولكن عصرنا هو عصر اعلانات تجارية .

نجد هنا صراعاً بين الأخلاقية الانقلابية ، التي تنبثق من ايدولوجية علمانية

ترجع إلى التاريخ والمجتمع ، وبين تلك التي تلعب من الأديان الغيبية . يلتقي النوعان في الشكل العام الذي حددناه فيما تقدم ، ولكن ، بسبب الجذور والقواعد الميتافيزيقية المختلفة ، يصبح عداؤهما عفويًا وحادًا ، لأن كلاهما يريد الإنسان ، كل الإنسان . فالاختلاف إذن يرجع إلى اختلاف في القواعد الميتافيزيقية ، أي إلى التناقض الظاهر بين غيبية الواحدة ، وعلمانية الأخرى . لهذا ، سوف أناقش هنا الناحية تلك ، أي الاتهام الأساسي الذي توجهه أخلاقية الايديولوجيات الغيبية ، ضد أخلاقية الايديولوجيات العلمانية . الاتهام ذلك يزعم ، بكلمة مقتضبة ، أن موقفًا أخلاقيًا صحيحًا يستحيل دون الإيمان بالله أو بعالم آخر . إن العقل الغربي التقليدي أو العقل الديني الغيبي يرى أن أخلاقية متينة تمجز عن تأكيد ذاتها بدون الإيمان بالله ، بروح ، بعقاب وثواب ، وبخلود الروح . الجواب على هذا الاتهام ينشأ على صعيدين : صعيد عام ، وصعيد خاص . فعلى الصعيد الأول ، نرى أديانًا أو مذاهب ، تعارف الناس على تسميتها بأديان ، ولكنها لا تتميز بتلك الميزات ، ثم هناك أيضًا مجتمعات لا تعرف هذا النوع من « الغيبية » ، ولكن ذلك لا ينزع عنها الطابع الأخلاقي أو نبيل السلوك الانساني .

فالבודהية مثلاً لا تؤمن بأن هناك روحاً أو أن هناك إلهاً ، وتعتبر الجوتاما^(١) حقيقة لا واعية ولا يمكن الوصول إليها ، فتقدم بذلك تكذيباً لهكذا منطق أو اتهام . فمن ميتافيزيق ينكر الله ، ومن سيكولوجيا لا تؤمن بالروح ، نشأ مذهب نيج ، الى حد بعيد ، بالتأثير تأثيراً حسناً في حياة وسلوك مئات الملايين من الناس .

تقدم الكونفوشية لنا مثلاً آخر . فقد تغفلت بتعاليمها في « دم وعصب » الحياة الصينية الى درجة جعلت تاريخها أطول تاريخ لأية عقيدة دينية ، وتتميز بوحدة تمتد الى آفاق بعيدة ، وبحضارة تتركز في تماسك العائلة ، وتعيش

وتمتد ، بينما تنهار اليونان ، وتبلغ روما أوجها وتموت ، وتزول شعوب القرون الوسطى والعصر الحديث عن الخريطة .

ان هذين المذهبين ، على الرغم مما بينهما من تناقض في النموذج الأخلاقي ، اذ ان انسان الكونفوشية لم يكن انساناً منعزلاً بل مُقبلاً على الحياة ، لا يتجه نحو تكامل القداسة ، بل نحو واجبات الحياة ، هدفه ليس الرهينة بل العائلة ؛ هذان المذهبان أدّيا الى أخلاقية مهذبة مصقولة سامية ، وكانا ينتجاث ، طيلة قرون متواصلة ، نماذج انسانية عليا ، لا يمكن للانسان ان يتعرف عليها بدون احترامها ومحبتها . لهذا ، نرى كريستيان وولف يحاضر في المانيا ، عام ١٧٢١ ، عن الأخلاقية المجردة عن الدين ، ويمثل على ذلك بالنظام الأخلاقي الذي يسود الصين ، ويؤكد على السمو الاخلاقي في تعاليم كونفوشيوس ، التي تقود الى الخير والفضيلة ، ليس نتيجة وحي إلهي ، بل نتيجة حكمة انسانية محضة . كان هذا الموقف عاماً بين فلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا . اننا ، عندما نذكر الكونفوشية ، نذكر ، في الواقع ، خلق النتائج الانسانية التي نحاول تحقيقها بعض الاديان ، ولكن بدون الرجوع الى دين . فبدون ذكر الله ، وبدون الرجوع الى دنيا أخرى من عقاب وثواب ، وبدون الاتجاه الى قوى اللاوعي ، استطاعت ان تولد تحولاً من أكبر التحولات في التاريخ . ان الجاينية^(١) ايضاً لا تؤمن بأي اله ، بل بكون واعٍ واخلاقي .

رأى دوستوفسكي أن الفضيلة تستحيل بدون الرجوع الى الله والايان به ، وأن تحرر الانسان من الايمان هذا ونكران الله والخلود ، يهدم ليس المحبة فقط ، بل كل قوة حية ترعى حياة هذا العالم ، فيصبح كل شيء مباحاً حق الجريمة التي تتحول الى شيء حتمي ، منطقي وقانوني . ما هذا سوى لغو ؛ فتاريخ الانسان كله كان تكديباً لهكذا حكم .

حاول جاك ماري تان أيضاً في ، العصر الحديث ، ابضاح النتائج المريرة التي

تقرب على الإلحاد . فالإلحاد ، في رأيه ، ظاهرة مصطنعة ، لأنه ، في تكامله ، يقود الى الانتحار . اذا كان ماريثان يعني بالإلحاد كل موقف ينكر وجود الله والآخرة والمقاب والثواب الخ ... فإنه على خطأ بدون شك في تصوير النتائج المترتبة عليه ، لأن هناك مذاهب من نوع آخر تحقق وحدة الانسان مع الحياة وتهيئه له الاستقرار النفسي . أما إذا كان يعني بالإلحاد تجرد الفرد من كل مذهب عقائدي ، كل شكل من أشكال الايمان ، وكل حقيقة او قيمة خارج ذاته ، فلا يجد صلة حية بينه وبين التاريخ والمجتمع ، فإنه يكون على حق الى حد بعيد .

يمثل دوستويفسكي وماريتان هنا منطق الموقف الديني الغمبي ككل . ولكن هكذا منطق عاجز ، لأن هناك ، كما رأينا ، أدياناً ومجتمعات لا تؤمن بهذا النوع من الدين ، واستطاعت ان تحقق ، على الرغم من ذلك ، حياة انسانية مثلى .

أعطى العالم الكلاسيكي الحياة هنا ، على الأرض ، قيمة أكثر بكثير من الحياة في عالم آخر . ورأى ان امكان الحياة بعد الموت هو ، في الواقع ، تعاسة . كان المواطن في هذا العالم يشعر بأنه جزء في كلٍ كبير يتجاوزه ويستمر بعده ، وبأن هذا الكل يحمل آثاره ونتائج اعماله ، فيحقق خلوده فيه ، ولا يحتاج الى اي خلود آخر . فهو مجتمع لا يتميز بأية أفكار صريحة عن الحياة بعد الموت ، والتصورات القليلة المبهمة التي كان يحملها بهذا الخصوص كانت تدور حول تفسير ظهور الموتى في الأحلام ، وتعطي صورة عن حياة أخرى بائسة شقية ، يحسن بالانسان الاستغناء عنها .

ركّز اليهود أيضاً ايمانهم على نجاح وخلود الشعب اليهودي ، ولم يهتموا بحياة شخصية بعد الموت .

كان الخلود في مصر الفرعونية غير معروف من الشعب الذي كان يعيش بدون هكذا أمل . كان الخلود خاصة الملك فقط .

كشفت الانثروبولوجيا الحديثة عن مجتمعات بدائية عديدة لا تعرف فكرة

الله او فكرة أي كائن أعلى . لم يكن القتل والكذب والسرقة مثلاً تجد مكاناً لها في المجتمعات تلك .

كان بايل يقول: لو أن تصويت الأكثرية كان برهاناً على وجود الله او ضده ، لكان بإمكان الملحدين إذن ان ينتصروا في حججهم ، لأن عدد المجتمعات التي لم تعرف الله هي أكثر بكثير من التي عرفتة . فالمجتمعات البدائية كانت ، في رأيه ، ملحدة وليست وثنية فقط ، ولكنها كانت مجتمعات معتدلة وسمحة ، بعيدة عن الوحشية والشراسة ، وفي هذا برهان دامغ على أن لا علاقة هناك للدين بالسلوك الفاضل .

اننا نجد أيضاً الواقع ذاته على الصعيد الشخصي ، حيث لا نجد أن الدين ، في المفهوم القبيح ، ضروري لأية حياة فاضلة . لقد قدّم الإلحاد باستمرار نماذج انسانية سامية وقوى أخلاقية فريدة . فمن أبقرات ، ودينو ، وديمقريطس ، الى فولتير ، وديدرو ، وهيوم ، واسينوزا ، الى بالينسكي ، وهرزن ، وباكونين ، وشوبنهاور ، وفرويد ، وفيورباخ ، وديري ، وسارتر الخ ... كان الملحدون يحققون ، بدون انقطاع ، حياة أخلاقية انسانية مثلى ، تصح أن تكون قدوة ، ليس لكل انسان فقط ، بل على الأخص ، لكل مؤمن من المؤمنين بأشكال الدين الضليلة .

الإلحاد لا يثير اليأس ولا يقود إلى الشقاء . فقد كتب هايم ، وهو من المسيحيين المؤمنين ، بعد أن يذكر أن القضايا الدينية ماتت في ذهن الالوف ، يقول: بأن الملحد الواعي يعتقد أنه هو وحده قد رجع الى أرض الحقيقة العملية ، وأن المؤمنين لا يزالون يركضون وراء ترهات خسرت معناها منذ مدى طويل . فهو لا يشعر أبداً أن الظلام يحيط بأفاق وجوده ، بل ، على العكس ، يشعر أن نسيماً طرياً منمماً قد قشع البخار الذي تصاعد من النهر ، وغطى التلال والاحراج بالضباب ، فأصبح منظر الطبيعة فجأة مغموراً بالضوء ، وتقاسمه أمست صافية نقية .

كتب اسبينوزا بأن الانسان الحر لا يفكر بشيء أقل من تفكيره بالموت، وتكون حكمته تأملاً بالحياة وليس بالموت . إنه لم يكن وحيداً في هذا الصدد . فكثيرون هم من رأوا أن الفناء أفضل للانسان من فكرة الخلود . أكدّ لوكريشس، منذ زمان طويل جداً، أن قبول الفناء يعني تحرير الفرد من جميع التصورات الفظيعة التي تقترن عادة بالعالم الثاني ، ويعني أيضاً نهاية استبداد الكهنة والالهة المزدوج .

لم تخفف الاديان الغيبية من مآسي وفظائع التاريخ، بل زادت فيها . يقرر هويتهد ، وبذلك يعبر عن رأي المئات من المؤرخين ، أن التاريخ كان ، حتى الآن ، تسجيلاً كثيباً للفظائع التي رافقت الدين ، وأن الدين هو آخر ملجأ للوحشية الانسانية ، وأن الوقائع الصريحة تنقض، بشكل مباشر وواضح ، ربط الدين بالفضيلة والخير .

ويقرّر ألهورت ، بعد دراسات عديدة عن سلوك الطلاب المؤمنين والطلاب الملحدين ، أن المقاييس الاخلاقية تستقل عن الدين أكثر من اعتمادها عليه . هذا لا يعني طبعاً أن الفرد لا يحتاج الى مذهب يرجع اليه بمقاييسه الاخلاقية . تساءل مرة عن عدد الاجيال التي باستطاعتها أن تعيش من رائحة قنينة فارغة ! يصعب جداً استمرار المقاييس الاخلاقية بدون أية مثالية، والمثالية أمر صعب بدون حقيقة يخرج فيها الانسان من ذاته .

يؤكد دي أونامونو أن الايمان بالله والحياة الاخرى ضروري ، كأساس لسلوك فاضل ، والانسان يستطيع أن يعيش بدون هذا الايمان ، ولكنه يسي طفيلة روحية . ولكنه ، في الصفحة ذاتها، يرجع فيؤكد أن الايمان بالله لا يجعل الانسان فاضلاً ، بل بالاحرى ، ان الانسان الفاضل هو الذي يؤمن بالله . فالانسان اذن يكون فاضلاً قبل الايمان بالله ، لان الايمان يحدث بعد حدوث الفضيلة ، وأكثر من ذلك ، يرتبط بوجود هؤلاء الفضلاء . وهو يستشهد ، في الواقع ، في مكان آخر ، بالبروتستانتية ، فيذكر موقفها الذي يقول بأن الدين

يتركز على الاخلاق وليس العكس ، كما هو الحال بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية .

فمسر دعاة الدين الغيبي الشر دائماً كضرورة في العالم ، يحتاجها الانسان كي يعرف الله . أما الملحدون والمتشككون ، فقد أنكروا الدين ، والى حد كبير ، الله نفسه ، بسبب الشر ذاك ، وقالوا بان السعادة الابدية لا يمكن ان تأتي عن طريق الآلام والفظائع التي تسود الارض . هكذا ، رفض الملحدون الله ، من مارسيون الى كامو .

أعلن نيتشه ان الله قد مات ، ولكن سارتر أضاف بان موته لا يشكل اي فرق بالنسبة للانسان . وكلاهما سلك مسلكاً انسانياً أمثل .

لم يكن توماس هكسلي اقل انسانية او فضيلة من غيره ، ولكنه كتب بان الايمان بعقيدة دينية لا يتركز عليها برهان ، بل نفترضها لمناقضتنا العاطفية ، يعبر عن أحط أنواع اللاأخلاقية . أما الشاعر جايمس تومبسن فقد فضل ذاته « البائسة على ذات ذلك الذي خلق الكائنات الانسانية في العار ، لأن أحط الأشياء يجب ان تكون أقل المحطاطاً من الذي انبثقت منه ، الله الذي صدرت عنه » .

يرى كثيرون من فلاسفة القرن العشرين ، كفرويد وديوي ، ليس فقط ان الاخلاق لا تحتاج الى الدين ، بل انها ، كي تصح ، يجب ان تتحرر من الدين ، وان هذا التحرر سيتم بدون شك في المستقبل ، عندما يتحقق الناس ان القيم التي يقدرونها في الاديان ليست سوى تقديس لاشياء تبرز في أشكال التجمع الانساني ، فترفع الى صعيد غيبي لرعايتها وتدعيمها . لقد رأوا ان الدين يشغل الانتباه والنشاط عن القيم المثالية الصحيحة وعن دراسة الاوضاع كما هي ، وان التاريخ يمكث شاهداً على ذلك . فالتناس لم يتمكنوا من استخدام كامل للقوى التي يحملونها في تدعيم الخير في الحياة وتقديمه ، لأنهم يعتمدون دائماً على قوى خارجية ، خارجهم وخارج الطبيعة ، في عمل ما هم

مسؤولون عن عمله . الاعتماد على قوى من هذا النوع يعني التنازل عن إرادة الإنسان ، والايان بالقوى الغيبية ، كقوى ضرورية في ادراك المثالي والاتصال الواقعي به ، يعني التشاؤم من قساد وعجز الوسائل الطبيعية .

يركز فرويد نقده للدين على هذه الناحية الاخلاقية ، فينتقد الاديان الغيبية ، لأنها تحول دون تحقق تام للمقاصد الاخلاقية . فإن كانت صحة القيم الاخلاقية تبرز في كونها أوامر من الله ، فإن مستقبل الاخلاق ، حياة او موتاً ، يرتبط بفكرة الله . ولكن ، بما ان فرويد كان يعتبر ان الدين صائر الى الزوال ، فقد رأى ان اقتران الاخلاق به يقود الى هدم اخلاقنا . الاديان ، وإن كانت ضرورية في بعض أطوار الانسان الماضية ، فليس هناك الآن من حاجة اليها ، وقد أمتست ، في الواقع ، مضرّة بنمو الانسان .

رأى كثيرون مع شوبنهاور ، أن الانسان يستطيع تحقيق نجاته بالاعتماد على نفسه وبالرجوع الى ذاته فقط ، كما أنه ، بقوة معناه الذاتي الباطني ، يستطيع ان يرفع نفسه فوق عدمية وهامشية الوضع الانساني ، وبممارسة قواه الفنية والأخلاقية والفكرية ، يستطيع ان يصل الى الحقيقة والفضيلة والجمال . لهذا ، لم يكن غريباً ان يكتب نيتشه بأن ما قاده الى شوبنهاور كان إلحاده ، وذلك بعد أن رأى أن الله قد مات ، وأن المسيحية تحتضر على فراش الموت .

القول بأن الانسان يحتاج الى الدين يعني ، ضمناً على الأقل ، أن الدين يحمل نعمة وبركة للانسان ، لانه يطمئن الانسان على مصيره . ولكن هذا القول يمسح الحقيقة ، لان العنصر الاساسي في التجربة الدينية هو البؤس الديني . فالؤمن لا يعرف اذا ما كان بين الذين ينجون او بين الذين يهلكون ، لهذا فهو يحيا بكآبة مستمرة ، ان صح فيه الايمان ، لانه يحيد نفسه ، وجهاً لوجه ، امام اللانهاية ، امام اله يخلق ، يحكم ، يهدم ، يعدم . يضع الدين الانسان في جنة ، ولكنها جنة بعيدة لا يعرف اذا ما كان يناهها أم لا ، مما يولد فيه بؤساً حقيقياً ، يتحول فيه البؤس الدنيوي الى بؤس ابدى خالد .

شيد العقل الحديث بناء شامخاً وطيداً من المفاهيم الأخلاقية المستقلة عن الله وعن الأديان الغيبية . فمن فلاسفة القرن الثامن عشر ، الى مفكرين كفيورباخ وستراوس وبرودون وكونت وماركس ، في القرن التاسع عشر ، الى فلاسفة من نوع هايدجار وسارتر في القرن العشرين ، رأى الانسان في الدين عائقاً ضد الأخلاق الصحيحة ، عثرة ضد السعادة ، وفي فكرة الله ، أسطورة خلقتها الانسان كي يضع فيها آماله ومخاوفه ، ويفسر بها وضعه .

كان المنطق القائل بضرورة الدين للأخلاق ، قبل هولباخ ، منطقاً سائداً الى حد كبير . فكثيرون من الفلاسفة الفرنسيين قبلوا بفكرة الدين كأداة نافعة في تنظيم المجتمع ، لان الجماهير قد تنساق الى الجريمة والرذيلة ، لولا فكرة العقاب الأبدي الذي يحمله الدين . فالدين علم الكذب ، واسترق الأنسانية ، ولكن الحضارة تعجز ، من دون « الكذب النبيل » ذلك . كانت فكرة الدين ، كمصدر يوحى بخوف نافع في حفظ المجتمع ، فكرة منتشرة آنذاك ، وقد قبلها المتشككون والمحددون . فالفلاسفة يستطيعون رؤية حقيقة الدين كمجموعة من الخرافات ، ولكن الناس العاديين لا يستطيعون ذلك . أما هولباخ فقد عارض في كتابه « المسيحية المكشوفة » هذا التبرير « الفولتيري » للدين ، ونقض المفهوم القائل بأن الإلحاد يضر المجتمع .

أكد بعض الفلاسفة كتورجو ومونتسكيو آنذاك منفعة المسيحية ، في محاولة أرادوا بها ان يتجنبوا كل مناقشة ميتافيزيقية أو لاهوتية في الموضوع . ولكن نقد هيوم لم يلبث أن جاء يقوض أركان أي تبرير من هذا النوع ، عندما أثار الشك في أية فائدة أو فضيلة يمكن للأديان الموحدة أن تزعمها ضد الوثنية . ان القسم الانسانية التي سادت فلاسفة القرن الثامن عشر ، وروح الاعتدال الذي تتطوي عليه الوثنية في طبيعتها ، قادت الى تفضيل الوثنية على الوحدانية التي حلت مكانها .

حاول هيوم البرهان على أن العقل عاجز عن الاجابة على السؤالات

الاساسية حول الله ، او الأخلاق ، او معنى الحياة . ولكن فلاسفة القرن الثامن عشر كانوا يأبون استنتاجاً من هذا النوع ؛ فقد كانوا ، طيلة نصف قرن هاجمون باسم العقل ، معاقل الجهل والخرافات ، ويبشرون بأن الانسان سيكون أكثر عقلاً ، وبأن المجتمع سيكون أكثر تماسكاً ، والأخلاق أكثر ثباتاً واستقراراً . لهذا ، كان يستحيل عليهم أن يقولوا بمعجز العقل عن مجابهة مشكلة الأخلاق والفضيلة بأفضل حل ممكن .

لم يقف فلاسفة القرن الثامن عشر موقفاً سليماً فقط ، فحاولوا ان يدفعوا عن انفسهم تهمة نقض الأخلاق والفضيلة ، بل ردوا التهمة الى الكنيسة وحاولوا ، كما حدد ديدرو ، ان يبرهنوا ، ليس فقط بأن الاخلاقية التي ينادون بها لا تقل قيمة عن الاخلاقية الدينية الغيبية ، بل بأنها أفضل بكثير . إن عددًا غير قليل منهم كهالفسبوس ولام تري وهولباخ قاموا بأكبر الجهود للبرهان على ان المبدأ المادي أقوى واكثر صلابة من المبدأ الروحي ، في اشارة أساس أخلاقي .

كان الاتهام بأن الاتحاد يقوض دعائم الأخلاق والنظام الاجتماعي أقوى اتهام باستطاعة الدعاة المسيحيين تقديمه ضد الفلسفة . لهذا ، نرى الفلسفة تقاومه بشدة واستمرار ، وتركز اهتمامها عليه . عبّر ديدرو عن ذلك ، عندما كتب بأن على الفلسفة ان تجابه ذاك الاتهام ، وبأنه ليس من الكافي ان تعرف اكثر مما يعرف رجالات اللاهوت ، ولكن من الضروري ان تبرهن لهم أننا أفضل منهم ، وأنها تخلق رجال فضائل اكثر من الدين او النعمة . تجب الملاحظة هنا بأن الموقف الالحادي ذاك لم يؤد الى قلق ميتافيزيقي او ازيمات دينية ، كتلك التي نراها عند مفكرين مؤمنين من أمثال دوستوفسكي او كياكچارد او باسكال .

ان مثات من المفكرين يرون رأي لامونت بأن العمل الأخلاقي ، بدون أمل بكافاء في عالم آخر ، أكثر فضيلة ونبلاً من عمل اخلاقي يعتمد على هذه المخافة ،

وأنة من المئين حقاً للانسان الزعم بأنه لا يسلك سلوكاً أخلاقياً فاضلاً بدون
مكافأة ، أو ، كما يقول شوبنهاور ، بدون « بحشيش » في عالم آخر .

اننا ، ابتداء من أبقراط ، في عدائه الحاد للدين ، نرى الفلاسفة والمفكرين
يبشرون بمواقف مادية أو إلحادية منسقة ، وينكرون وجود قدرة إلهية أو
خالود ، ويقدمون هذا النقص كقوة تحرر الفرد من وطأة الخوف والقلق .
الدين ، وما يأتي في ذيله من خلود وعقاب وثواب ، هو الذي يقود ، في رأي
هؤلاء ، الى الخوف والقلق .

هذا العرض الموجز كافٍ لايضاح حقيقة المشكلة . ان وجود مجتمعات لا
تعرف اشكال الدين القبي ، ووجود افراد اعلنوا الإلحاد دون ان يحسروا
وتلك المجتمعات المواقف الاخلاقية المثالية ، برهان بارز ، على أن الأخلاق
والانسانية الصحيحة لا تحتاج الى هذه الاشكال القبيية . لهذا ، يمكن القول
بأن الدين والاخلاق لا يتناقضان دائماً او يتعارضان ضرورة ، كما انها لا يلتقيان
او ينسجمان ضرورة ودائماً . فهناك تفاعل متبادل بين الاثنين ، ولكنها
مستقلان ، الواحد عن الآخر ، لأن الواحد منها لا يتفرع من الثاني ، ويستطيع
ان يوجد بدونه .

خاتمة : حدود الانقلاب العربي

بعد هذا الوصف للعناصر والخصائص التي تلازم جميع الايديولوجيات الانقلابية ، وبعد هذا التحديد للتركيب العام الذي يُعتمد ذاته ويفرضها في كل منها ، يتضح لنا ، بشكل تلقائي ، ان الحركة العربية القومية الثورية لم توفق بعد الى ايدولوجية انقلابية ، ولم تدخل الطور الايديولوجي الانقلابي المتكامل الصحيح . فاية مقارنة عابرة بين أوضاعها الفكرية العقائدية العامة وبين هذا التركيب أو النموذج العام ، الذي تبرز فيه كل ايدولوجية انقلابية ، يكشف عن ذلك .

يرى القارىء ، لاشك أن هذه الدراسة لم تكن وصفاً للايديولوجية الانقلابية في شكلها العام فقط ، بل هي تأكيد لهذا الشكل وللتقليد الانقلابي الذي يعلنه ، وهي لم تكن كشفاً عن القانون الايديولوجي العام الذي يسود جميع التجارب الايديولوجية الكبرى في التاريخ وحسب ، بل هي تثبيت له وتبشير به . فلان كانت جميع المراحل الانتقالية الثورية في التاريخ تعبر عن ذاتها في تجارب

ايدولوجية معينة ، وان كانت جميع التجارب تلك تخضع لشكل أو قانون واحد عام يسود كلا منها ، وان كانت الأمة العربية تمرّ بإحدى تلك المراحل الانتقالية التي كانت تعلن عن ذاتها دائماً بذلك الشكل أو القانون الايدولوجي ، وجب إذن أن نرقب لها أن تنتهي الى النتيجة ذاتها ، وأن تسير الى المصير ذاته ، فتجد قاعدتها عند الانتقال الى دنيا جديدة ، الى إنسان عربي جديد ، في ايدولوجية انقلابية تتحقق فيها العناصر تلك والخصائص التي كشفت عنها هذه الدراسة ، والتي تميز كل ايدولوجية من هذا النوع ، كل موقف ايدولوجي انقلابي يستحق هذا الاسم . كان القصد من هذه الدراسة ايضاح القانون الايدولوجي الانقلابي العام ، إعلانه والدعوة اليه في مرحلة انتقالية لم تجد طريقها بعد الى القانون هذا أو الشكل الايدولوجي الانقلابي العام .

النتيجة الاولى لهذه الدراسة ، هي أن مشكلة الحركة العربية القومية ثورية هي مشكلة التعبير عن ذاتها في ايدولوجية انقلابية تحلّ محلّ فلسفة الحياة او الايدولوجية التقليدية التي سادت الوجود العربي التقليدي . فانهيار هذا الوجود في جميع أبعاده ، وفي طليعتها الأبعاد الايدولوجية ، يفرض علينا تقييم حياتنا وعلاقتنا مع التاريخ من جديد . فهل تنطوي الحركة العربية على الفعالية الكافية للقيام بهذا الواجب ؟

الكشف عن تلك الفعالية ، أو بالأحرى توليدها ، يتوقف على تحرير العربي من وجوده التقليدي ، ومن فلسفة الحياة البائدة التي كانت تسوده . ولكن التحرير قدر مفروض على العربي ، لأن الأوضاع والقوى الجديدة التي تحيط بالوجود العربي التقليدي تنكر هذا الوجود ، تنقضه ، وتلقيه من الجذور ، وككل . فما تحتاهه إذن الحركة العربية الثورية من فعالية تعتبر عن ذاتها في ايدولوجية انقلابية ، هي الأخرى قدر مفروض عليها . فعندما يتحقق للفرد العربي ذاك التحرر ، يولد ، ولا شك ، ليس فقط الفعالية ، بل الايدولوجية الانقلابية التي تعتبر عنها ، توسعها ، تعمق جذورها ، تقودها ، توجهها .

إن مشكلة الانقلاب العربي هي التحرر من فلسفة الحياة التي عبرت عن الوجود العربي التقليدي ، وهي فلسفة غيبية ، واعتماد فلسفة حياة أو ايدولوجية جديدة تنقضيها ، تنبثق من روح ومناخ العصر ، وتجد قاعدتها في التاريخ والمجتمع ، وليس فيها وراء الطبيعة كسابقتها . تعمل القوى الخارجية والداخلية باستمرار على تقويض العقليات التي تستوحى من الايدولوجية التقليدية ، وبذلك ، تخلف وراءها فراغاً روحياً عقائدياً ، أمسى يشتد ويتسع باستمرار ، ويجب ان تلاءم فلسفة حياة جديدة ، ترجع الى التاريخ والمجتمع ، لأن منطق العصر الحضاري الحديث ينقض وشجب ، مقدماً ، فعالية أية فلسفة حياة لا تجد قواعدها في التاريخ والمجتمع .

تحتاج الحركة العربية القومية الثورية الى ايدولوجية انقلابية تدعمها فلسفة اجتماعية ، كي تجد شخصيتها ، وتحفظ انطلاقتها وثوريتها . فبدون هذه الايدولوجية تلبس حدودها ، وتمسح طريقها ، وتمسي مبهمة المالم ، ويتخبط صراعها ، وينكش انطلاقتها ، ويخف ديناميكها . أخذت الوضعية الانقلابية التي تغزو الوجود العربي تحث الخطى وتوسع بسرعة مما يزيد من انقلابية الفكر الذي يعالج الحركة العربية ، ومن الحاجة الى الايدولوجية الانقلابية التي تعبّر عن الوضعية وعن الفكر . ففي تركيب اجتماعي ثابت ، منسجم مع ذاته ، جمودي منكش ، كالوجود العربي التقليدي مثلاً ، يستحيل بروز الفكر الثوري أو المواقف الايدولوجية الانقلابية .

لا يبرز الوجدان الانقلابي فعلاً في الحياة ، بدون تحول جذري في الأوضاع يهيئ الطريق لفعاليته ؛ ولكن ، عند حدوث التحول ذاك ، يصبح من الضروري افساح المجال أمام الفكر الانقلابي الذي يعبر عنه وياوره . نشوء ذلك الفكر يفترض بروز متناقضات حادة في المجتمع ، تنعكس في وجدان المفكر الذي يحاول تجاوزها ومعالجتها في مواقف فلسفية وايدولوجية انقلابية . فالانقلابية العقائدية الفعالة ، يجب أن تجد معنى في تجارب المجتمع اليومية ، قبل ان تتمكن من الظهور عن طريق الفكر الانقلابي . تلك

المتناقضات ، تلك التجارب التي تفرض ذلك الفكر ، أصبحت تسود الوجود العربي الآن ، وبلغت درجة من النمو أصبحت تفرض التحول الفكري الابدولوجي ، وتدفع دفعا إلى ظهور مواقف ايدولوجية انقلابية ، تبلور نهائيا في الشكل الانقلابي الذي وصفته هذه الدراسة .

لم يدخل الفكر الثوري بعد هذا الصعيد ، وعجز عن متابعة تحولات الوجود العربي والتعبير عنها ، ولكن ، مما لا شك فيه ، ان هذه التحولات ستفرض هذا الصعيد على الفكر وتسوقه اليه سوفاً لا مفر منه . دخل العربي الآن في احدى تلك المراحل القليلة في التاريخ التي تتحول فيها فلسفة الفرد في الحياة ، مما يعني بدوره ، ليس فقط ان التقليد العربي العقائدي اخذ يخسر قوته بسرعة ، بل ان بروز ايدولوجية انقلابية تحل محل ذلك التقليد اصبح شئنا أم ابينا ، أمراً سيتمخض عنه الوجود العربي بديالكتيك تطوره ذاته ، ومصيراً ستتتهي اليه الحركة العربية القومية الثورية بشكل محتوم ، بسبب من القوى والأسباب الفاعلة في التطور ذلك . أنهارت الابدولوجية الغيبية التي سادت الوجود العربي التقليدي وما يتبعها من أنظمة ، ك تفسير لعلاقة الفرد بالحياة ، وكضابط لسلوكه ، وكقوة تستطيع ان تكسب ولاءه ، فأصبحت الحركة العربية بحاجة ملحة الى ايدولوجية انقلابية تسد الفراغ وتعالج المعجز . ولجت الحركة العربية الثورية الطريق الانقلابي ، وعندما تبدأ حركة من الحركات في اتخاذ طريق من هذا النوع ، تحقق حياة خاصة بها ، مستقلة عن ارادة الافراد ، فتعمل تبعاً ضرورة داخلية تفرض عليها تكامل تعبيرها عن ذاتها . لذلك ، كانت انقلابية الحركة العربية جزءاً من طبيعتها وتطورها ، وهي مفروضة عليها ، ليس فقط بالقوى التي تحتاح الوجود العربي ، وتحيط به من كل جانب ، توسعه تهيئاً وبمئة ، بل بذلك المنطق الثوري الذاتي الذي يسودها ويترسخ قاعدة لها . ولكن الإنشاء بشيء لا يعني سيادته او توجيهه ، والقول بأن الوجود العربي التقليدي يعاني وضعية انقلابية ، تفرض عليه استبدال فلسفة حياته وتغيير قواعده الابدولوجية ، لا يعني سيادة

الوضعية سيادة تلقائية ، او تحديد الوجود العربي الذي يقوم مقامه . هذا يعني انه يجب ، على الحركة العربية التي اتخذت طابعاً قومياً ثورياً ، ان تولد عامل التحديد والسيادة ، أو فلسفة اجتماعية متكاملة تؤدي الى ايدولوجية انقلابية توفر ، وحدها ، عامل التحديد والسيادة . كتب بوخارين ، مرة ، بأن العمل الكبير يفرض النظرية الكبيرة ؛ والوجود العربي يفرض ، في مرحلة انتقاله تلك ، عملاً من اكبر الاعمال التي يمكن ان تواجهه الانسان ؛ لهذا ، فالايديولوجية الانقلابية التكاملة ضرورة تفرض ذاتها . الانقلاب ينطوي على وحدة ذاتية يجري كل شيء فيها من مركز واحد منظم ، يشمل في امتداده جميع مظاهر الوجود . فأى مفكر او مصلح او « ثوري » يحاول ، خصوصاً في وضعية انقلابية من النوع الانتقالي ، اصلاح المجتمع بدون ان يعمل على تجديده ككل ، وبشكل خاص في قواعده الايدولوجية وابعاده الروحية النفسية العقائدية ، هو شخص ينطبق عليه قول توينبي ، بأنه « دون كيشوت العمل الاجتماعي » .

بينت هذه الدراسة بوضوح ان على كل وجود يعاني مرحلة انتقالية ، ان يوفق الى فلسفة حياة جديدة ، او ايدولوجية انقلابية ، ان هو اراد ان يلتقل الى مصير جديد ، الى الحياة والتاريخ بدلاً من العدم والموت . يترك انهيار الوجود العربي التقليدي فراغاً عقائدياً انسانياً روحياً يزداد حدة باستمرار ، يفرض على العربي ان يتحسسه ويعانيه ، وان يتلمس معالجته والخروج منه . ان الحركة الثورية التي تستطيع ان تملأ هذا الفراغ ، فتركز النفسية العربية على قاعدة عقائدية او ايدولوجية انقلابية ، تعطى لها ما تحتاجه من غذاء روحي ، هي الحركة او الثورة التي تسود ، في النهاية ، في المدى البعيد ، هذا الوجود في مصيره الجديد .

هذه الدراسة تكشف عن «الشكل العام» للقاعدة العقائدية او الايدولوجية الانقلابية التي تفرض ذاتها ، بشكل محتوم ، على كل حركة ثورية تعبر عن مرحلة انتقالية كبرى ، ان هي ارادت ان تعبر عنها ، وتقودها الى دنيا

جديدة ، تندفع اليها بقوة دياكتيكها الذاتي الخاص . بيد ان البعض من ذوي الانهزامية الروحية او المعجز الفكري العقائدي قد يرى ان ترسيخ الانقلاب العربي على قاعدة هذه الحدود الانقلابية أمل بعيد . فإلى هؤلاء أقول :

(أولاً) : ان الامر ليس ترسيخ او عدم ترسيخ الانقلاب العربي في هذه القاعدة ، في هذه الحدود . فهو مدفوع اليها بالقوى التاريخية والاجتماعية التي يعمل فيها ، ويمكن القول بأنه أصبح يتلصصها بقية التركيز عليها . هذه الدراسة لا تتمنى او تبشر ، لا تتخيل او تتشوق ، بل تكشف ، تبعاً لمنهج علمي موضوعي ، القانون الايديولوجي الانقلابي الذي يفرض ذاته ، شئنا أم أبينا ، على كل مرحلة انتقالية من النوع الذي نمرّ به . القانون ذاك مستقل ، في اتجاهه الاساسي العام ، عن ارادتنا الفردية ، يعمل على صعيد خاص ، تبعاً لمنطق ذاتي لا يأبه بحيادنا أو لامبالتنا ، بخصامنا أو تشاؤمنا .

(ثانياً) : الدراسة هذه فلسفية اجتماعية ، ودراسة من هذا النوع لا تنظر الى التاريخ بمقياس الشهور والسنين ، بل ، على الاقل ، بمقياس العقود ، هذا ان لم نقل القرون .

(ثالثاً) : هي دراسة لا تتوجه الى النفوس الانهزامية التي مات كل أمل في نجاتها وتحررها ، ولا الى النفوس المريضة البالية التي استعبدتها واسترقها الوجود العربي التقليدي ، بل الى النفوس التي تنطوي على امكان الانتفاض ، والتحرر ، والتمرد الروحي ، والانتقام العقائدي من ذاك الوجود الذي قتل ، يجموده الروحي النفسي ، نشاط وفعالية الأمة العربية . فشعب لا يمي اتجاهات وقوى العالم الذي يحيط به ، وانقلاب لا يتركز على القوانين التي تسود التجارب الانقلابية في التاريخ ، يدفعان الثمن غالياً جداً : بقاءها ذاته . لذلك ، ترفض هاته الدراسة بشدة جميع الانتاج الفكري حول الحركة العربية القومية الثورية الذي حاول معالجتها بشكل جزئي ، وهي ترفض جميع المواقف الفكرية والسياسية والقومية الثورية التي تؤمن بأنه من الممكن نجاة

العرب بالمساومة ، اية مساومة ، مع الوجود العربي التقليدي ، أو إصلاح الوجود ذاك ، وليس بتدميره ، وتحطيمه وبماثرته شذر مذر .

قبل ان يبنى العربي مصيره الجديد ، عليه ان يخسر تماماً ثقته بكفاءة الوجود العربي التقليدي على الاستمرار ، ويشعر بأنه أصبح غريباً فيه ، وبحس بحاجة عميقة الى تجاوزه وإلفائه . لهذا ، كانت تعيين حدود الانقلاب الأساسية ، أي تعيين التركيب الذي تتخذه كل ايدولوجية انقلابية أو القانون الايدولوجي العام الذي يسود جميع التجارب الانقلابية الكبرى في التاريخ ، الخطوة الاولى في هذا السبيل . فهو يكشف عن التناقض الحاد بين ضرورات الانقلاب وحدوده الأساسية الايدولوجية ، وبين أوضاع الحركة العربية الحالية ، ينبه العربي الى التناقض ، ويحثه على معالجة الوضع ، بتحديد النموذج أو القانون الايدولوجي الانقلابي العام ، بوضعه امامه ومجاوبته به .

هناك صعيد أول يتقدم على نشوء كل حل ، وهو تحديد المشكلة وتصويرها . هنا يكن القصد من هذه الدراسة . فهي محاولة في الكشف عن القانون الايدولوجي الانقلابي ، الذي يسود مراحل انتقالية كالتى تسود الوجود العربي الآن ، وبذلك تحرر العربي وتخرجه منه .

أمسى طرح الحركة العربية الثورية على هذا الصعيد ، في هذه الحدود ، ضرورة ملحة حادة ، ليس فقط لما تعانيه من عجز في هذا الخصوص ، بل لأن الأوضاع التي تعانيها تفرض عليها دخول تلك الحدود بسرعة ، إن هي أرادت استخدام جميع ما تذخر به المرحلة الانتقالية التي تمر بها من قوى وامكانات ، إن هي أرادت ، بكلمة أخرى ، ان لا تجمد هذه القوى والامكانات او ان تعثر دياكتيك المرحلة الانتقالية تلك ، في سيرها الى مصير جديد محتوم . ليس هناك فرقاء عديدون في الصراع الانقلابي بين الوجود القديم وبين المصير الجديد ، بل هناك فريقان فقط ، العربي الذي يلتزم هذه الحدود ككل فيكون للانقلاب ، بشكله الايدولوجي الكلي الذي كشفت عنه

هذه الدراسة ، والعربي الذي يقف خارجه وضده . لا يستطيع العربي ان يكون في الداخل والخارج ، فيها ، او بينها .

بعد الانقلاب الإسلامي ، منذ اربعة عشر قرناً ، لم يحدث في الوجود العربي اي انقلاب متكامل آخر . ضرورة الانقلاب ذاك اصبحت ملحّة ، وطلّاعه ، أخذت تؤكد ذاتها ، وهي توسع ذاك الوجود غزياً ، فتزّه وتحوّله بشكل لم يمهده من قبل . يواجه العربي الذي يخرج من حدود الوجود العربي التقليدي اليأس ، والموقف الايديولوجي الانقلابي هو المخرج الوحيد منه . هو موقف ينطوي على التزامات ثقيلة جداً ، يصعب على الفرد ، ان لم يكن يستحيل ، ان يفتح لها ، ما لم يشعر ببؤس نفسي عميق ، يولده الوجود التقليدي فيه .

الدراسة هذه تكشف عن الفراغ الايديولوجي العقائدي الذي تعانيه الحركة العربية الثورية ، تنذر وتحذر منه ، وتدعو الى تخطيه ومعالجته . أما أن يتساءل البعض قائلين : أليس من الأفضل تركيز الجهد على البرامج العملية المباشرة ، بدلاً من الاهتمام بالمواقف الايديولوجية الكبرى ، وما يقدم لها من فلسفات اجتماعية ، فالجواب هو « لا » بالتأكيد . فهو موقف كهذا ، لا يعني رفض الانشغال بالنواحي الايديولوجية في سبيل موقف يتجنبها ، بل يعني ، بالأحرى ، تفضيلاً ضمنياً غير صريح ، على الأقل ، لموقف ايديولوجي معين . فليس هناك من شيء يدعى بالموقف اللايديولوجي ؛ هكذا موقف يدل عادة على رجعية روحية نفسية يعجز فيها الفرد عن التحرر من التقليد العقائدي السائد .

ان أية مقارنة تفصيلية ، مهما كانت محدودة وجزئية ، بين هذه الناحية الايديولوجية ، أو بالأحرى ، بين ذاك القانون الايديولوجي الانقلابي وبين انجازات الحركة العربية القومية الثورية العملية بغية تقييمها وقياسها على ضوءه ، لا تجدد مجالاً أو مكاناً لها في هذه الدراسة التي تقسم على صعيد آخر .

تلك المقارنة تفرض معالجة خاصة سوف أتعرض لها بالتفصيل في دراسة قريبة الظهور . هنا ، أكتفي فقط بملاحظة عابرة جانبية ، ولكننا ضرورية ، حول الثورة التي أجرت تحولاً جذرياً في مجرى التاريخ العربي ، فكانت فاتحة طور ثوري جديد ، وقاعدة ثورات أخرى أخذت ، بالاعتماد عليها واستيحائها ، تهزّ الوجود العربي من الجذور ، وتشارك معها في عمل التحويل الثوري . تلك الثورة هي ثورة مصر الكبيرة .

حققت الحركة العربية القومية الثورية في تلك الثورة أولاً ، الطور الانقلابي السياسي الاجتماعي بشكل ناجز ، أصبح مصدر إيماء ثوري للعرب جميعاً . ولكن ، بعد التحقق في هذا الصمد ، تُصبح التجربة الثورية وجهاً لوجه أمام الصمد الأيديولوجي المحض لا مفر لها من دخوله ، لأنّ دياكتيكها الانقلابي ذاته يدفعها إليه دفعاً محتوماً .

فالتحول الاجتماعي السياسي الثوري الذي أحدثته يقود الى دخول هذا الطور ، لأنه يخلق الوعاء المادي والأسباب النفسية التي تفرضه . لذلك ، كان عليها ان تختار ، في هذا الصدد ، أحد موقفين لا ثالث لهما . فإما تطوير انقلابي ، يتبر عن ذاته في تحول روحي عقائدي يعتمد إيديولوجية جديدة ، وإما تجميد ثوري يحمّد الإمكانيات التي تنطوي عليها ، والتي تذخر بها ثورة الواقع العربي ، ثورية المرحلة الانتقالية التي ير الوجود العربي بها . ان تجميداً من هذا النوع يرجع بها الى الوراء ، من ناحية ثورية ، ويقودها ، من حيث لا تدري ، إلى موقف محافظ من ناحية روحية عقائدية ، وذلك باعتماد إيديولوجية الوجود التقليدي الغيبية ، ممّا يخلق تناقضاً ذاتياً حاداً بين ثورية التحولات الاجتماعية السياسية العلمية التي تتجزأ باستمرار ، وبين الوجود العقائدي الذي تعتمد . فالتناقض يفرض ، في المدى البعيد ، حلاً ومعالجة ، والمصير العربي الجديد يكون ، نهائياً ، من صنع الثورة التي بإمكانها توفير ذلك . ان قمتها ليست في ماضيها وحاضرها فقط ، بل على الأخص ، في مستقبلها . فطالما هي تعمل للمستقبل وتتركز عليه ، وطالما هي قادرة على تجاوز ذاتها

ثوريا ، استطاعت ان تسود التاريخ ، فتعبر بشكل نهائي عن المرحلة الانتقالية التي تمر بها ، وتكون قاعدة المصير العربي الجديد .

استطاعت ثورة مصر ان تقوم حتى الآن بدور الطليعة ، بدور الثورة الفاعلة ، لانها استطاعت ، وتلك صفة تلازم كل ثورة صحيحة كبيرة ، أن تحقق تجاوزاً ثوريا ذاتياً مستمراً . هذا التجاوز الذاتي حقق ذاته عندما واجهت ، في التاريخ على الصعيد السياسي ، ومن ثم على الصعيد الاجتماعي ، وهو الآن يواجه التاريخ على الصعيد الايديولوجي . إن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو ، هل يستطيع هذا التجاوز الثوري الذاتي أن يؤكد ذاته على هذا الصعيد ؟.. كلنا رجاء .

انهار الوجود العربي التقليدي من ناحية عقائدية ، والانقلابي هو الذي يشور ويتمرد على هذا الانهيار باسم ايدولوجية جديدة . التحدث المستمر عن الحاجة المقائدية والفراغ الايديولوجي في الحركة العربية هو ، في ذاته ، مظهر يرافق وجوداً محتضر وينطوي ، ضمناً على الأقل ، على الاعتراف بأن تقليد ذاك الوجود قد مات .

ان كل مفكر لم يشعر بعد بضرورة تبور الحركة العربية الثورية في ايدولوجية انقلابية من ذاك النوع الذي يعبر عن مراحل انتقالية كبرى في التاريخ ، مفكر لا يستطيع ان يساهم ايجابياً في دعم تلك الحركة ، وفي بناء مصبرها الجديد ، لأن كل ما يكتبه يبقى آنذاك على هامش القوى التي تعمل في الوجود العربي الحالي ، ويفشل في التعبير عن ضرورات المرحلة التي تمر بها . يتجاوز الفكر الانقلابي ذاك الفراغ ، ويتقدم ثورية الواقع والمرحلة الانتقالية ، ويكشف عن سيرها وينبئ به ، ويعين تطوراتها ويضئها . ولكن الفكر العربي القومي الثوري لم يرتفع بعد الى هذا الصعيد ، لأنه يسير بذيل الاحداث ، بذيل ثورية الواقع والمرحلة الانتقالية ، عاجز عن تقديمها او حتى عن مجاراتها . يتقدم الفكر الانقلابي على الواقع الثوري ويملأ عليه ، يحرّضه وينشطه ، يوفر جهده ويضبطه . فهو يتحداه في مجابهة دائمة ، ولكنه يتصل به ويتجاوب معه

تجارباً حياً ، لأنه يكشف عن بذور وامكانات النمو والتجاوز الذاتي فيه ،
فيضعها في صعيد جديد . لم توفق الحركة العربية بعد الى هذا الفكر ، وقد
أصبحت بحاجة ماسة ملحة الى اعتاده . ذلك الفكر يبرر ذاته أمام التاريخ ،
وأمام الضمير العربي ، وأمام الاجيال المقبلة فقط عندما يتجاوز ذاته في موقف
ايدولوجي يُثير ويدهش في انقلابيته ، كما يثير ويدهش الآن في عجزه المرتكز
على مسكنته العقائدية .

الحركة العربية القومية الثورية سوف تجد ذاتها مدفوعة دفعاً ذاتياً حينئذ ،
بالقوى المحيطة بها والمتفاعلة معها ، الى ان تختار ، بشكل مطلق ، بين
موقفين ، دون اي حل وسط أو إمكان تسوية بينها . فاما ان تستمر
متأرجحة في فراغ ايدولوجي يسبب تعثرها وتجميدها ، واما ان تتجاوز
ذلك فتعبر عن ذاتها في انقلابية عقائدية تجعل امكاناتها الزاخرة تفيض الى
الخارج وتسود الحياة . يفرض منطق المرحلة التي تمر بها هذه الحركة عليها ،
شأن أم أبى ، هذا التجاوز ، ولكنها تستطيع ان تسرع في تحقيق ذلك ،
فلا تفرط في جهودها وامكاناتها ، وتختصر سيرها وطريقها الى مصيرها الجديد ،
إن هي أدركت أن ما تحتاجه ليس فقط تنظيات أو أجهزة أو إصلاحات
وتحولات اجتماعية سياسية ، وإن كانت ثورية ، بل فلسفة حياة جديدة ، أو
إيدولوجية انقلابية ، لأن إيدولوجية من هذا النوع هي القاعدة التي تحتاجها في
الكشف عن إمكاناتها وقواها الذاتية ، في مجرى صراعها الكبير من أجل مصير
جديد ، من أجل انسان عربي جديد .

ملاحظة

كان علينا ان نسهب بعض الشيء في قسم من الحواشي والمراجع .
غير أننا وقد رأينا أن الكتاب امسى من الضخامة بمكان كبير ، وأن ما كنا
وطدنا العزم على إضافته يبلغ ما يزيد عن الثلاثائة صفحة اضطررنا الى
الامتناء عنه مكرهين ، واكتفينا بنشر فهرس اسماء ، لأن من الضروري أن
يتعرف القارئ الى تلك الاسماء كما وردت في الأصل ، ولأن الترجمة العربية
لا تفي بالغرض المطلوب .

فهرست الاعلام

Almond, G.	آبلوند ۳۹۲ ، ۴۰۵ ، ۸۰۷
Allport, G.	
Anouilh, J.	آلبورت ۹۵ ، ۱۷۳ ، ۷۶۰ ، ۸۲۲
Anselm (St)	آنوي ۲۲۳ ، ۲۲۸
Anaxagoras	آنسالم ۵۰
Apion	آنکسیجورس ۵۷۵
Artaud, M.	آبیون ۲۳
Ataturk, K.	آرتو ۶۵۵
Aulard, A.	آتاتورك ۲۷۱
Auer, I.	أولار ۲۶۷ ، ۲۲۷
Augustine (St.)	أوير ۹۹
	أوجستين ۵۱۷ ، ۵۴۰ ، ۵۷۸
	۵۷۹ ، ۵۹۳ ، ۸۱۶
Abel	آبل ۶۲۶
Acton, Lord	آكتون ۴۷۵ ، ۷۹۱
Acquinas, T.	آكويناس ۹۲ ، ۳۸۹ ، ۴۵۱ ، ۵۰۹
	۵۹۴ ، ۵۹۵ ، ۷۱۵
Addington, A.	آدينجتون ۱۲۶
Adler, A.	آدلر ۲۰۵ ، ۲۵۳
Adimov, A.	آديوف ۲۲۴
Adams, A.	آدمز ۲۶۷ ، ۶۱۵ ، ۸۱۷
Adorno, T.W.	آدورنو ۵۳
Agnace, St.	آنياس ۸۰۱
Alexander, F.	الكسندر ۱۴۰
Albee, E.	آلي ۲۲۴

Bazard, V. بازار ۷۹۳
 Ballanche, P.S. بلانش ۷۸۵
 Barnave بارناف ۷۴۱
 Barbu, Z. باربو ۷۶۶ ' ۳۴۴
 Barrow, J. بارو ۳۶۴
 Bax, E. باکس ۳۹۲
 Barzun, J. بارزن ۵۰۳ ' ۳۹۵
 Barth, C. بارث ۷۴۳ ' ۵۱۷ ' ۲۳۱
 Babeuf (Grachus), F.E. بايوف ۳۶۹ ' ۳۶۸ ' ۲۹۴ ' ۲۹۳
 ' ۴۸۴ ' ۳۹۹ ' ۳۷۹ ' ۳۷۸
 ۶۷۹
 Baby, J. بابي ۲۹۹
 Bagehot, W. باجهو ۶۸۸ ' ۴۶
 Berdyaev, N. باردبايف ۱۳۸ ' ۸۵ ' ۷۸
 ' ۴۳۶ ' ۳۹۴ ' ۳۱۱ ' ۱۶۶
 ' ۴۸۲ ' ۴۵۶ ' ۴۴۰
 ' ۷۴۰ ' ۶۷۰ ' ۵۳۹
 ' ۷۷۲ ' ۷۴۸ ' ۷۴۶
 ۸۰۷
 Bernestein, E. بارنشتاين ۳۲۸ ' ۱۳۷ ' ۹۷ ' ۷۹

Aron, R. آرون ۲۵۷ ' ۱۲۹ ' ۱۱۰
 Aristotle ارسطو ۲۹۸ ' ۲۴۳ ' ۲۲۸ ' ۹۷
 ' ۵۳۵ ' ۵۳۲ ' ۴۹۸ ' ۳۶۷
 ' ۵۷۴ ' ۵۶۹
 Aragon اراجون ۲۴۱
 Arandt, H. آرنت ۳۳۰ ' ۷۵ ' ۷۴ ' ۱۴
 ۶۴۴ ' ۶۴۰ ' ۶۲۹ ' ۳۹۹
 Arnold, T. ارنولد ۳۵۸
 Avilov افيولف ۶۲۰
 Ayer, A.J. ايار ۴۶۶ ' ۴۳۶ ' ۲۱۰
 Baroja, P. باروخا ۲۳
 Bakunin, M. باكونين ۳۷۴ ' ۱۵۳ ' ۷۸ ' ۴۲
 ' ۷۰۷ ' ۴۸۳ ' ۳۹۰ ' ۳۸۷
 ' ۸۱۲ ' ۷۸۵ ' ۷۳۰ ' ۷۲۸
 ۸۲۱
 Bayle, P. بايل ۵۴۳ ' ۱۲۴ ' ۹۱ ' ۸۲
 ۸۲۱ ' ۷۷۸ ' ۷۳۹ ' ۷۲۷
 Baker, C. باكر ۵۱۳ ' ۴۸۷ ' ۴۷۲ ' ۲۷۵
 ۸۱۷ ' ۷۳۸ ' ۵۲۴
 Bacon, F. بايكون ۷۸۱ ' ۴۹۸ ' ۴۵۹ ' ۹۰
 Bauer, R. بوئر ۵۲۷ ' ۱۴

Bentley, E. باتلي ١٦٤
 Bernard, (St.) برنار ٥٨١ ' ٥٨٣
 Bettelheim, B. باتلهام ٥٧٤
 Bismark بيسارك ١٤٩ ' ٣٨٤
 Bigo, P. بيجو ٤٧٨ ' ٥٢٩ ' ٨٠٧
 Blanqui, A. بلانكي ١٥٣ ' ٣٧٥ ' ٣٩٠ ' ٧٠٧
 Blake, W. بلاك ٦٣٢ ' ٧٨٦ ' ٧٨٤
 Burke, E. بورك ٣٣٥ ' ١٦٧ ' ٥٢١ ' ٥٢٥
 ٧٦٠ ' ٧٠٧
 Blanc, L. بلان ٣٩٠ ' ٧٠٧ ' ٧٧٠ ' ٧٨٥
 Bossuet, J. بوسيه ٨٤ ' ٣١٩ ' ٥٩٧
 Borman بورمن ٣٣٠
 Borkenau, F. بوركانو ٨٠٧
 Bodin, J. بودان ٣٣٦
 Brinton, C. برينتون ١٤ ' ٥٤ ' ٦٠ ' ٧٢
 ٣٢٦ ' ٤٥٦ ' ٦٨٥ ' ٧٧٣
 Brzezinski, Z. برزينسكي ١٤ ' ٧٧ ' ١٩١ ' ٥٥٨
 ٥٦٦ ' ٥٧٠ ' ٦٣٦
 ٧٤٥ ' ٧٠٠ ' ٦٦٨

٣٩٠ ' ٣٩٢ ' ٣٩٣ ' ٤٨٦
 ٤٨٧ ' ٦٨٥ ' ٦٨٦
 Berlin, I. برلين ٨٩ ' ١٦٣ ' ٤٧٨
 Bentham, J. بانتام ٨٩ ' ١٣٦ ' ٢٦٢ ' ٣٠٥
 ٣٤٥ ' ٣٩٨ ' ٤٦٨ ' ٤٧٦
 ٥١٧ ' ٥٢٠ ' ٥٢٥ ' ٥٢٦
 ٥٢٨
 Bebel, A. بابل ٩٩ ' ٤٣٣
 Berkeley, G. باركلي ١١٦ ' ٤٥٥
 Benedict, R. باندبيكت ١٤٦ ' ١٦٦ ' ٤٣٦
 Bergson, H. برجسون ١٩٩ ' ٢٠٠ ' ٢٠٥
 ٢١٢ ' ٣٣٣ ' ٣٩٨
 ٤٥٢ ' ٥٠٢ ' ٥٨٥
 Beckett, S. باكينيت ٢٢٤
 Bergman, I. بارجن ٢٢٨
 Bergmann بارجن ٧٤٤
 Belinsky, V. بالينسكي ٢٩٦ ' ٣٩٠ ' ٤٢٤
 ٧٢٩
 Benda, J. باندا ٣٣٠
 Beesly بيسيلى ٣٩٥
 Bernanos, G. بارنانوس ٢٢٣

Buffon, G. Count de
 ۵۴۳ ، ۵۴۰ بوفون
 Byron, G. Lord
 ۷۸۶ بایرن
 Carr, E.H.
 ۳۴ ، ۱۴ کار
 Camus, A.
 ۲۲۳ ، ۱۹۶ ، ۷۸ ، ۱۴ کامو
 ۲۴۹ ، ۲۴۰ ، ۲۲۸ ، ۲۲۴
 ۱۸۵ ، ۴۱۳ ، ۴۰۳ ، ۲۸۶
 ۶۸۷ ، ۶۷۴ ، ۶۷۱ ، ۶۰۳
 ۸۲۳ ، ۷۱۷
 Carnap, R.
 ۴۶۶ ، ۴۳۶ ، ۲۱۰ ، ۱۲۱ کارناب
 Carlyle, T.
 ۳۱۹ ، ۳۷۵ ، ۲۳۸ ، ۱۳۵ کارلیل
 ۷۸۴ ، ۷۸۳ ، ۷۲۹ ، ۴۰۰
 Campanella
 ۵۶۴ ، ۳۰۹ ، ۲۸۷ کامپنلا
 Cabet
 ۲۸۷ کابیه
 Calvin, J.
 ۵۹۸ ، ۵۹۹ ، ۳۶۴ ، ۲۴۳ کالفن
 ۶۶۹ ، ۶۰۱ ، ۵۹۹
 Cavour, Conte de
 ۲۵۶ کافور
 Cantrille, H.
 ۵۲۷ ، ۴۰۵ ، ۱۴ کانتریل
 Cassirer, E.
 ۷۴۰ ، ۴۳۶ کاسیرر
 Calvez, J.
 ۴۷۸ کالفه
 Carrier
 ۶۶۸ ، ۵۶۸ کاریه

Brogan, D.
 ۱۴ بروجن
 Brissot
 ۱۱۴ بریسو
 Bruno, G.
 ۵۹۴ ، ۲۹۸ برودو
 Briffault, R.
 ۷۱۴ بریفولت
 Brown, J.
 ۳۶۴ براون
 Brentano, L.
 ۴۱۹ ، ۳۹۵ برنتانو
 Burns
 ۷۳۴ ، ۶۹۶ ، ۱۴ برنز
 Bullock, A.
 ۷۴۴ ، ۷۳ بولوک
 Buchez, Ph.
 ۳۸۲ ، ۴۳ بوشه
 Burkhardt, J.
 ۴۰۱ ، ۳۵۵ ، ۱۵۳ برکهاردت
 ۷۵۳ ، ۴۳۶
 Budha
 ۶۰۲ بودا
 Bucharin, I.
 ۸۰۰ بوخارین
 Buckle, H.
 ۲۳۷ بوکل
 Burt, E.A.
 ۴۱۶ بورت
 Bradley, F.H.
 ۴۹۷ برادلی
 Bury, J.
 ۶۶۹ ، ۵۹۹ ، ۵۸۷ ، ۵۸۴ بوری
 ۶۸۱
 Büchner, F.
 ۵۷۵ بوخنر

Comte, A.
 کونت ۳۱ ، ۵۶ ، ۸۵ ، ۸۶ ، ۱۲۵
 ۱۲۷ ، ۱۵۲ ، ۱۵۳ ، ۱۶۶
 ۲۰۵ ، ۲۰۹ ، ۲۸۷ ، ۲۴۴
 ۳۰۹ ، ۳۵۸ ، ۴۶۵ ، ۴۶۶
 ۴۵۲ ، ۴۵۱ ، ۴۱۳ ، ۴۴۴
 ۵۶۹ ، ۶۱۱ ، ۶۸۵ ، ۶۸۶
 ۷۵۲ ، ۷۸۵ ، ۷۹۲ ، ۷۵۹
 ۷۷۸ ، ۷۸۴ ، ۷۹۴ ، ۸۲۵
 Condorcet, Marquis de
 کوندورسہ ۸۹ ، ۱۰۲ ، ۱۶۶ ،
 ۲۸۶ ، ۳۹۹ ، ۴۷۲ ،
 ۵۴۱ ، ۵۴۴ ، ۷۳۷
 Constant, B.
 کونستان ۲۴ ، ۹۰ ،
 Cobden, R.
 کویدن ۱۳۱ ، ۳۲۲
 Copernicus, N.
 کوپرنیکس ۲۶۲ ، ۵۱۵ ، ۵۱۶
 Cocteau, J.
 کوکتو ۳۵۲
 Confucius
 کونفشیوس ۳۵۳ ، ۵۱۵ ، ۵۱۶ ،
 ۸۱۹
 Crevel
 کریفل ۲۴۱
 Croce, B.
 کروشہ ۹۸ ، ۱۱۳ ، ۱۵۲ ، ۱۶۵ ،
 ۲۳۷ ، ۳۳۴ ، ۳۳۹ ، ۴۶۱
 ۴۸۵ ، ۵۰۲
 Cromwell, O.
 کرامویل ۵۷۹ ، ۶۱۳ ، ۷۹۷

Chateaubriand, F. de
 شاتوبریان ۹۳۰
 Chesterton, G.
 تشاسترتون ۲۲۳ ، ۶۸۴
 Chamberlin, H.S.
 تشامبرلین ۸۲ ، ۹۲ ، ۳۳۰
 Chase, S.
 تشاس ۴۳۶
 Chomette
 شومات ۷۹۳
 Chakhotine, S.
 تشاکھوتین ۳۷۶
 Chestelux
 تشاستلکس ۸۷ ، ۲۷۵
 Christ
 المسیح ۱۴۱ ، ۲۵۶ ، ۲۷۱ ، ۲۷۶ ،
 ۲۹۲ ، ۲۹۶ ، ۳۲۷ ، ۳۴۷ ،
 ۳۴۸ ، ۳۵۳ ، ۳۵۵ ، ۵۵۶ ،
 ۵۷۹ ، ۵۸۰ ، ۵۸۱ ، ۵۸۲ ،
 ۵۸۳ ، ۵۸۹ ، ۵۹۱ ، ۵۹۲ ،
 ۵۹۹ ، ۶۰۳ ، ۶۳۷ ، ۶۵۳ ،
 ۶۵۶ ، ۶۶۰ ، ۶۶۷ ، ۷۱۴ ،
 ۷۳۸ ، ۷۴۱ ، ۷۴۲ ، ۷۸۶ ،
 ۷۹۲ ، ۷۹۷ ، ۷۶۰ ، ۷۶۴ ،
 ۷۸۴ ، ۸۰۴ ، ۸۱۵ ، ۸۲۰ ،
 Chiang-Kai-Shek
 شان کای شیک ۳۵۷
 Condillac, E.B.
 کوندیلاک ۸۹ ، ۱۲۶ ، ۵۱۷ ، ۷۴۰ ،
 Cleisthenes
 کلاستینس ۸۷۸
 Cohen, N.
 کوہین ۱۴ ، ۷۵ ، ۵۶۶ ، ۵۷۱ ،
 ۶۱۴

De Maistre, J.
 دي ميتر ٢٨٦ ، ٣٣٥ ، ٤٣٧ ،
 ، ٤٣٨ ، ٣٠٦ ، ٥٢١ ،
 ، ٦١٢ ، ٧٤٠ ،
 Desmoulins, C.
 ديولان ٩١ ، ٣٦٣ ، ٦١٢ ، ٦٦٥ ،
 ٧٤١
 De Tocqueville, (A.)
 دي توكفيل ٦٢ ، ١٠٥ ، ٢٩١ ،
 ، ٣٦٤ ، ٣٢٠ ، ٣٥٠ ،
 ، ٣٧٤ ، ٣٨١ ، ٣٩٩ ،
 ، ٤٢٦ ، ٥١٤ ، ٥٢٣ ،
 ، ٦٠٢ ، ٦٦١ ، ٧٦٠ ،
 De Tracy, D.
 دي تراسي ٩٠
 De Jouvenal, B.
 دي جوفنال ٣١ ، ٣٠٩
 De Flore, J.
 دي فيار ٥٧٢
 Democritus
 ديمقريطس ٥٧٥ ، ٨٢١
 Deutscher, I.
 دايشر ٦٦١
 De Sade, Marquis
 دي ساد ٦٩٤
 De Maintenon, Marquise
 دي مانتانون ٧٣٧
 De Staël, Mme.
 دي ستايل ٧٧٠
 Diderot, D.
 ديدرو ٨٩ ، ٩١ ، ١٠٤ ، ١٢٦ ،
 ، ٥٤٣ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٨٠٣ ،
 D'jilas, M.
 دجيلاس ٩٩ ، ٤٤٩ ، ٦٠٢ ، ٦٦٢ ،

D'Alembert, J.
 دالمبار ٨٩ ، ١٢٦
 Darré, W.
 دار ٩١
 Darwin, ch.
 داروين ٩٧ ، ١٢٤ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ،
 ، ٧٥٩ ، ٧٧٠ ، ٧٧٩ ،
 Dante, A.
 دانته ٢٩٢ ، ٦٦٥
 D'Annanzio, G.
 دانونزيو ٢٢٩
 Danilevski, N.
 دانيلفسكي ٨٥ ، ٤٣٦ ، ٤٤٠ ،
 Dawson, C.
 دارسن ٤٧٥ ، ٨٠٧ ،
 Descartes, R.
 ديكرت ١٣ ، ٢٩ ، ٩٠ ، ١١٣ ،
 ، ١٣١ ، ١٦٦ ، ٤٥٥ ، ٥١٧ ،
 ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٩٥ ، ٧٧٩ ،
 ، ٧٨١
 Dean, E.
 دين ١٤
 De Unamuno, M.
 دي اونامونو ٦٠٣ ، ٨٢٢ ،
 De Mann, H.
 دي مان ١١٩ ، ٦٦٥ ، ٨٠٧ ،
 Dewey, J.
 ديوي ١٩٤ ، ٤٣٦ ، ٥١٩ ، ٦٤١ ،
 ، ٦٤٢ ، ٧٣٠ ، ٧٥٢ ، ٧٦١ ،
 ، ٧٦٨ ، ٨٢١ ، ٨٣٣ ،
 De Beauvoir, S.
 دي بوفوار ٢١٩ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ،
 ، ٣٩٤
 De Bonald
 دي بونالد ٣٠٦ ، ٧٨٥ ،

Dupont, J. دوپان ۷۳۹
 Eastman, M. استمان ۹۷ ' ۱۰۶ ' ۱۷۸ ' ۱۸۰
 ' ۱۶۴ ' ۵۱۸ ' ۸۰۷
 Eckhart, Meister اکهارت ۴۰۱
 Eckermann, J.P. اکیرمان ۶۹۶
 Edwards ادواردز ۱۴
 Enfantin أنفانتان ۷۹۳
 Engels, F. أنجلز ۵۰ ' ۷۹ ' ۸۲ ' ۹۱ ' ۹۵
 ' ۹۸ ' ۹۹ ' ۱۰۶ ' ۱۶۹ ' ۲۰۱
 ' ۲۰۲ ' ۲۰۸ ' ۲۳۱ ' ۲۹۸
 ' ۲۹۹ ' ۲۶۸ ' ۲۶۹ ' ۳۶۵
 ' ۳۷۱ ' ۳۹۰ ' ۳۹۶ ' ۴۱۲
 ' ۴۴۴ ' ۴۸۶ ' ۴۹۰ ' ۵۶۶
 ' ۵۹۰ ' ۶۲۱ ' ۶۲۲ ' ۷۷۱
 ' ۷۷۲ ' ۸۱۳
 Elliot, T. أليوت ۳۹۷ ' ۶۴۰ ' ۶۴۱ ' ۶۶۶
 ' ۸۰۷
 Esqueros, A. اسكارو ۷۸۵
 Faguet, E. فاجه ۳۸۸
 Fader فادر ۷۴۲
 Ferrero, G. فارارو ۳۴۹ ' ۴۳۹ ' ۶۹۸ ' ۶۹۹
 ' ۷۹۶
 Ferguson, A. فارجسون ۵۴۱

Dilthey, W. ديلسي ۱۶۵ ' ۱۶۶ ' ۲۱۱ ' ۴۳۳
 ' ۴۳۶ ' ۵۰۲
 Dostoevsky, F. دوستوفسكي ۱۴ ' ۲۱۶ ' ۲۸۹
 ' ۳۵۹ ' ۳۷۳ ' ۴۰۴
 ' ۶۷۴ ' ۶۸۱ ' ۶۸۳
 ' ۷۳۲ ' ۷۸۴ ' ۷۸۷
 ' ۸۱۹ ' ۸۲۰ ' ۸۲۶
 Dolphus دولفس ۶۶
 Dodds, H. دودز ۲۴۴
 Dollivier دوليفيه ۴۷۳
 Duhamel دوهال ۹۷۳
 Drucker, P. دروكر ۷۱ ' ۴۴۴ ' ۳۰۷ ' ۳۲۹
 ' ۳۷۶ ' ۵۱۷ ' ۵۶۶ ' ۶۷۱
 Duverger, M. دوفرجه ۱۴ ' ۷۵ ' ۲۶۳ ' ۵۶۸
 ' ۸۰۷
 Durkheim, E. دركهايم ۵۲ ' ۱۱۴ ' ۱۲۶ ' ۱۵۱
 ' ۱۶۶ ' ۲۴۶ ' ۲۶۹
 ' ۳۴۸ ' ۴۴۰ ' ۴۴۹
 ' ۵۰۲ ' ۶۳۸ ' ۷۷۴
 ' ۸۰۷
 Dühring, E. دوهرينج ۹۸ ' ۲۶۸
 Dubois, C. دويوا ۶۶
 Duport دويار ۴۷۳

٤٥٠٢ ، ٤٩٠ ، ٤٦٤ ، ٣٤٥

٨٢١ ، ٧٧٩ ، ٦٨٩ ، ٦٢٧

٨٢٤ ، ٨٢٣

Frederic The Great

فريدريك الكبير ١٤٩

Frantz

فرانتز ٣٠٦

Frank, W.

فرانك ٦٦٨

Fulop-Müller

فولوب ميلر ٣٩٥ ، ٢٨٤ ، ٧٩٠

٧٤٢ ، ٧٩٥

Galton, F.

جالتون ٩١

Galbraith, J.

جالبريس ١٣٣

Garibaldi

جاريلدي ٢٤٦

Galileo

جاليليو ٢٩٨ ، ٥٤٢ ، ٧٧٦ ، ٧٧٩

Gentile, G.

جانتيلي ٧٦

Genêt, J.

جاننه ٢٢٤

George, Ch.

جورج ٦٠٢

Gide, A.

جيد ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٤١٢ ، ٦٢٧

٦٦٠ ، ٦٦٩

Gibbon, E.

جيبون ٨٦ ، ٨٧ ، ٢٥٢ ، ٣٤٨

٥٤١ ، ٥٨٧ ، ٥٧٤

Giraudoux, J.

جيرادو ٢٢٣

Frederich, C.

فريدريك ١٤ ، ٧١ ، ٧٣ ، ٥٥٨

٥٦٦ ، ٥٧٠ ، ٦٢٦

٧٤٥ ، ٧٠٠

Fenerbach, L.

فيورباخ ٥٠ ، ٨٢ ، ١٦٣ ، ٥٤٣

٧٤٦ ، ٧٥١ ، ٨٥٤ ، ٨٢١

٨٢٥

Fejto, F.

فاجتو ٧٠٢

Fishte, G.

فيخته ٢٠٠ ، ٢٠٥ ، ٣٣٤ ، ٤٥٥

٥٤٤ ، ٦٠٥ ، ٧٨٠

Fonnetelle, M. De

فوننتيل ٨٧ ، ١٠٤ ، ٣٤٥ ، ٥٤١

Frobinus

فروبينوس ٤١٥

Franklin, B.

فرانكلين ٦٠٥

Frazer, Sir J.

فرايزر ٧٥٦ ، ٧٩٤

France, A.

فرانس ٩٣٩

Flaubert, G.

فلوبار ٩٥٦

Francis (St.)

فرنسيس ٥٢

Franco

فرانكو ٦٦

Frankel, Ch.

فرانكل ٩٠

Freud, S.

فرويد ٣٨ ، ١١١ ، ١١٦ ، ١٢٧

١٧١ ، ٢٠٥ ، ٢١٦ ، ٢٢٥

٢٥٣ ، ٢٢٥ ، ٢٣٣ ، ٢٣٥

Hazar, P.	هازار ٣٨٨ ' ٢٨٤
Halévy, E.	هاليڤي ٥١٨ ' ٣٠٦
Hartley, D.	هارتلي ٣٤٥
Hallgarten, G.	هالجارتن ٥٨٦ ' ١٧ ' ١٤
Haldane, J.	هالدان ٨٠٤
Hayek, F.	هايك ١٢٩
Hegel, W.	هيجل ١٠٦ ' ٨٦ ' ٨٥ ' ٨٢ ' ٥٧
	١٦٨ ' ١٦٦ ' ١٦٣ ' ١١٣
	٢١٥ ' ٢٠٩ ' ٢٠٥ ' ١٦٩
	٣١٠ ' ٢٧٨ ' ٢٣٦ ' ٢٦٧
	٣٣٦ ' ٣٣٥ ' ٣٣٢ ' ٣٢٥
	٤٢٤ ' ٤٢٢ ' ٤١٢ ' ٣٨٥
	٤٨٠ ' ٤٩٣ ' ٤٦٤ ' ٤٤٣
	٥٤٣ ' ٥٤١ ' ٥٢٩ ' ٥٠١
	٥٩٥ ' ٥٨٨ ' ٥٦٩ ' ٥٤٤
	٧٧٨ ' ٧٥٩ ' ٧١٩ ' ٦٦٥
	' ٧٨٦ ' ٧٥٣
Herder, G.	هردر ١٣٩ ' ٢٦٧ ' ٨٧ ' ٨٦
	' ٥٤١
Heine, H.	هينه ١٦٢٦ ' ٢٣٨ ' ٢٣٢ ' ٢١١
	٦٩٤
Hébert	ايرت ٧٣٩ ' ٦٦٥ ' ٣٦٣
Helvetius, C.	هلفسيوس ٩٣ ' ٩١ ' ٨٩ ' ٨٢
Godwin, W.	جودوين ٥٢٥ ' ٣٤٥ ' ٢٩٦ ' ٩١
Gooch, G.	جوش ٦٠٢ ' ٢٣٦
Goerres	جوارس ٤٦٢ ' ٣٠٦ ' ٢٦٧
Goebells, J.	جوبلز ٦٩٧ ' ٦٩٥ ' ٩١ ' ٧٥
Gorer, G.	جورير ١٦٦
Goethe	جموته ١٩٣ ' ١٦٥ ' ١٥٣ ' ٥١
	' ٢٩٨ ' ٢٧٨ ' ٢٦٧ ' ٢٤١
	' ٧٥٥ ' ٧٣٧ ' ٦٩٦
Groethuysen, B.	جروسيون ٣٨٤
Grotius, H.	جروش ٧٢٤
Griffith, D.	جريفيس ٢٠٢
Green, G.	جرين ٤٨٢ ' ٢٣٩ ' ٢٢٣
Guizot	جيزو ٦٦٨
Guardini, R.	جارديني ٦٦٨ ' ٥٨٩
Hayes, C.	هايز ٧٤
Haydn, K.	هايدن ٧٤
Hartman, K. von	هارتمان ٨٥
Halbwachs, M.	هالباوخ ١٤٥
Hauser	هاوزر ١٤٥

Huxley, A.
هکسلي ۳۱۱ ' ۲۴۶ ' ۲۲۱
Hus, J.
هوس ۵۹۱ ' ۳۶۵ ' ۳۶۳ ' ۲۷۱
Hutter
هوتر ۳۶۴
Hügel, B.F. Von
هيوگل ۱۹۱ ' ۹۵
Husserl, E.
هوسرل ۴۶۵
Hugo, V.
هوجو ۶۰۵
Hutten, U.
هوتن ۵۴۳
Ibsen, E.
ايسن ۲۲۸
Inkeles
انکيلاس ۵۶۶ ' ۷۲ ' ۷۱
Innocent, III Pope
اينوسنت ۵۸۹
James, W.
جايمس ۲۰۰ ' ۱۲۱ ' ۸۵ ' ۸۲
۳۳۸ ' ۳۲۸ ' ۲۴۶ ' ۲۰۵
۴۱۱ ' ۴۵۲ ' ۳۸۹ ' ۳۳۷
۵۰۴ ' ۵۰۳ ' ۴۹۶ ' ۴۹۴
۷۵۵ ' ۵۸۷
Jaspers, K.
جاسپرز ۲۴۹ ' ۱۶۹ ' ۱۱۷ ' ۸۳
۳۸۹ ' ۳۷۳ ' ۲۲۰
۶۴۲ ' ۵۶۶ ' ۴۵۵
۷۴۰ ' ۶۴۳
Jacobson, J.-P.
جاکوبسن ۲۲۸
Jaurès, J.
جوريه ۲۶۷

۳۰۳ ' ۱۹۲ ' ۱۲۶
۷۳۱ ' ۶۰۵ ' ۵۲۰
۸۲۶ ' ۷۳۷
Heidegger, M.
هايدجار ۷۷۸ ' ۴۶۰ ' ۴۵۵
۸۲۵
Heracitus
هرقليطس ۴۶۴
Heinemann, F.
هاينمان ۷۷۸ ' ۸۸۶
Heard, G.
هارد ۷۷۹
Hitler, A.
هتلر ۹۱ ' ۸۲ ' ۷۵ ' ۷۴ ' ۷۳
۱۹۲ ' ۱۴۹ ' ۱۰۰ ' ۹۲
۲۷۰ ' ۲۸۸ ' ۲۷۶ ' ۲۲۹
۳۶۵ ' ۳۶۳ ' ۳۵۶ ' ۳۴۵
۵۶۸ ' ۵۵۶ ' ۳۷۲ ' ۳۷۱
۶۴۴ ' ۶۲۶ ' ۶۲۵ ' ۵۷۲
۷۱۲ ' ۷۱۰ ' ۷۰۵ ' ۶۹۳
۷۶۴ ' ۷۶۰ ' ۷۴۴ ' ۷۴۳
۷۹۷ ' ۷۹۶ ' ۷۶۶
Himmler, H.
هيملر ۶۸۴ ' ۶۲۵
Hook, S.
هوك ۱۳۷ ' ۹۷ ' ۷۰ ' ۶۰ ' ۵۱
۷۷۲
Hume, D.
هيوم ۳۳۵ ' ۱۲۶ ' ۱۱۱ ' ۸۷
۴۹۸ ' ۴۹۷ ' ۴۹۴ ' ۴۶۶
۸۲۱ ' ۷۶۳ ' ۵۹۵ ' ۵۰۳
۸۲۵

Keyserling, Count H.
 ۳۵۱ کامرلینگ
 Keller, H.
 ۶۲۷ کیلر
 Keats, J.
 ۷۸۶ کیس
 Khruschchev, N.
 ۶۲۳ ، ۲۹۸ ، ۹۱ خروشوف
 ۷۱۸ ، ۶۶۱
 Klerkegaard, S.
 ۲۱۶ ، ۱۶۵ ، ۲۵ کیارکجارڈ
 ۳۷۵ ، ۳۲۶ ، ۲۴۰
 ۶۳۸ ، ۵۲۲ ، ۱۲۴
 ۷۲۹ ، ۶۵۳ ، ۶۴۳
 ۸۲۶ ، ۸۱۷ ، ۷۶۲
 Knight
 ۱۴۵ ، ۱۳۰ ثابت
 Knox, J.
 ۷۱۰ ، ۵۹۸ نوکس
 Knoth
 ۷۴۳ نوٹ
 Koestler, A.
 ۱۷۸ ، ۳۵۹ ، ۲۳۹ ، ۷۴ کوستلر
 ۵۶۶ ، ۵۲۹ ، ۵۰۴ ، ۴۸۰
 ۷۱۹ ، ۶۱۷
 Krutch, J.
 ۵۱۸ ، ۲۵۴ ، ۵۵ کراٹش
 Kroeber, A.
 ۴۳۶ ، ۱۶۶ ، ۸۵ کروبر
 Kropotkin, Prince
 ۴۸۳ ، ۳۱۹ ، ۲۹۶ کروپوتکین
 La Mètrie
 ۵۱۷ ، ۱۲۶ ، ۱۲۵ لامتری
 ۷۷۸ ، ۸۲۶ ، ۷۴۰ ، ۵۴۳

Joussain, A.
 ۱۴ جوسان
 Jefferson, I.
 ۲۶۲ ، ۲۳۶ ، ۹۱ جافرسون
 ۶۰۵ ، ۵۷۵ ، ۲۳۶
 ۶۱۴
 Jeans, J.
 ۱۲۶ جینز
 Jdanov
 ۶۱۸ ، ۴۷۸ زدانوف
 Jung, C.
 ۵۰۲ ، ۲۰۵ ، ۸۲ ، ۵۲ یونج
 ۷۵۳
 Joad, C.E.
 ۶۶۶ جواد
 Johnson, F.
 ۶۵۷ جونسون
 Kafka, F.
 ۵۲ کافکا
 Kahler, E.
 ۵۷۴ ، ۹۱ کاهلر
 Kant, E.
 ۱۹۴ ، ۱۹۳ ، ۱۱۳ ، ۴۶ کانت
 ۲۶۷ ، ۲۷۸ ، ۲۳۱ ، ۲۱۰
 ۴۵۵ ، ۴۵۴ ، ۴۵۲ ، ۳۳۳
 ۶۰۵ ، ۵۹۵ ، ۵۴۳ ، ۴۵۹
 ۷۷۸ ، ۶۹۱
 Kautsky, K.
 ۲۹۸ ، ۲۰۲ ، ۱۳۷ کوتسکی
 ۳۹۲ ، ۳۹۰ ، ۲۶۹
 ۶۶۵ ، ۶۶۴ ، ۵۹۱
 Kapek, K.
 ۳۱۱ ، ۲۲۱ کاپک
 Keynes, J.
 ۸۰۷ ، ۱۲۹ کانیس

Lagneau, J.

لانيو ٦٨٨

Latourette

لاتورييت ٦٩٤

Lauterpacht

لوتريخت ٥٦٦

Lebon, G.

لوبيون ١٤ ، ٥٢ ، ١٨٠ ، ١٩٥ ،
٣٧٤ ، ٥٠٢ ، ٦٨٨

Lenin, V.I.

لينين ٨٢ ، ٩٥ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ،
١٠٦ ، ١٢٨ ، ١٩١ ، ١٩٢ ،
٢٠٤ ، ٢٣٩ ، ٢٥٦ ، ٢٧٠ ،
٣٠١ ، ٣٢٣ ، ٣٢٨ ، ٣٦١ ،
٣٦٣ ، ٣٦٥ ، ٣٧٨ ،
٣٧٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٦ ،
٤١٢ ، ٥٥٦ ، ٥٧٢ ، ٦١٦ ،
٦١٧ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٣٨ ،
٦٤٥ ، ٦٦٥ ، ٦٧٠ ، ٦٨٨ ،
٧٦١ ، ٧٩٠ ، ٧٩٦ ، ٧٩٨ ،
٨٠٤ ، ٨١٢ ، ٨١٣

Leibnitz

لايبنتز ٩٠ ، ٢٨٤ ، ٣٢٠ ، ٥٤٢

Le Roy, M.

٥٤٣ ، ٧٦٢

Leroux, P.

لوروا ٣٤ ، ٢٣٥

Levey-Bruhl, L.

لارو ٤٣ ، ٤٧٣

ليفى بروهل ١٦٦ ، ٣٤٥

Lewis, C.

لويس ٢٣٥

Lapouge, V.

لابوج ٩١

Lamenais, F. De

لامنت ٤٣ ، ٣٠٦ ، ٧٣٠

Lafargue, P.

لافارج ٩٩ ، ١٥٣

Labriola

لابريولا ٩٩ ، ٢٩٨

Lazarus

لازاروس ١٦٦

Lautréamont

لوتريامون ٢١٧

La Bruyère

لابرويير ٢٢٤

Lamarck

لامارك ٣٢٥ ، ٥٤٣

Lassalle, F.

لاسال ٣٦٤ ، ٧٩٣

Lamartine, A. de

لامرتين ٣٧٦ ، ٧٦٩ ، ٧٧٠

Lagardelle

لاجاردال ٣٨٧

La Rochefoucauld

لاروشفوكو ٢٢٤

Lange

لانج ٤٧٣

Laski, H.

لاسكى ٤٨١

Lauwrence, D. H.

لورانسن ٤٠٢ ، ٧١٩

Lalande

لاند ٣١

Laplace, Marquis de

لابلاس ٥٤٣

Lamont, C.

لامان ٧١٥ ، ٨٢٦

Luther, M.
 لوثر ٥١ ، ١٩١ ، ١٩٩ ، ٢٢٠ ،
 ٢٢٣ ، ٢٤٣ ، ٢٧١ ، ٣٢٣ ،
 ٣٥٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٣ ، ٤٠١ ،
 ٥٢٣ ، ٥٥٦ ، ٥٥٦ ، ٥٧٤ ،
 ٥٧٨ ، ٥٩٣ ، ٥٩٧ ، ٥٩٩ ،
 ٦٨٤ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٧١٠ ،
 ٨١٧
 Lunachersky
 لوناشرسكي ٢٧
 Lukacs, G.
 لوكاس ٤٨٦ ، ٦١٧ ،
 Lundberg, G.
 لاندبرج ٤٣٦
 Lubac
 لوباك ٧٨٧
 Lucretius
 لوكريش ٨٢٢
 Ludwig, E.
 لودفيج ٦٢٧
 Lyell, Sir Ch.
 ليال ٥٤٤
 Lycargus
 ليكارجوس ٢٦٦
 Lysenko
 ليزانكو ٦٢٠ ، ٦٢١ ،
 Mazzini, J.
 مازيني ٦٤ ، ٢٥٦ ، ٦٠٥ ،
 MacIver, R.
 ماكيفر ٧٢ ، ١٨٢ ، ٣٠٥ ،
 Malraux, A.
 مالرو ٣٤ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٨ ،
 ٢٣٩ ، ٤٠٣ ، ٨٠٦ ،
 Marx, K.
 ماركس ٤٢ ، ٧٨ ، ٨٢ ، ٨٥ ، ٨٦ ،

Lea
 لي ٢٣٦ ، ٥٨٨ ، ٦٨١ ،
 Lefèvre H.
 لافافر ٢٤٢ ، ٣٨٢ ، ٣٩٩ ،
 Lefèvre, G.
 لافافر ٧٢٧
 Ley
 لي ٦٢٥ ، ٧٤٢ ،
 Leo. XIII. Pope
 ليو ، الثالث عشر (البابا) ٥٩٦ ،
 Lincoln, A.
 لينكولن ٢٠ ، ٥٠٩ ، ٦٩٥ ،
 Liszt, F.
 ليست ٢٣٨
 Locke, J.
 لوك ٤٢ ، ٩١ ، ١٠١ ، ١٢٦ ، ١٣١ ،
 ١٧٠ ، ٢٣٦ ، ٢٦٢ ، ٣٠٣ ،
 ٣٣٠ ، ٣٣٦ ، ٣٤٥ ،
 ٤٧٤ ، ٥١٧ ، ٥٢٢ ، ٥٢٤ ،
 ٧٤١
 Löwith, K.
 لوفيت ٢٨٥
 Loth, D.
 لوث ٨٠٧
 London, J.
 لوندن ٦٢٧
 Louis, XVI
 لويس السادس عشر ٦٠٦ ، ٦٤٧ ،
 ٦٤٩ ، ٧٢٠ ،
 Lolsy, Père
 لوازي ٥٧٥
 Luxemburg, R.
 لوكسمبورغ ٢٠١ ، ٣٩٤ ، ٧٧٩ ،
 ٦٦٥

Maritain, J.	٩٨ ، ٩٧ ، ٩٥ ، ٩١ ، ٨٨
ماريتان ١٨٥ ، ١٨٦ ، ٢١٠ ، ٢١١ ،	٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ، ١١٩ ،
٢٤٨ ، ٤٨٤ ، ٤٨٣ ، ٦٤٣ ،	١٢٤ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ،
٦٩٣ ، ٨١٩ ، ٨٢٠ ،	١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ،
Maublan, R.	١٥٣ ، ١٦٨ ، ٢٠٠ ، ٢٠٦ ،
موبلان ٢٩٩	٢١١ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ ، ٢٣٥ ،
Mathiez, A.	٢٣٩ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٨٦ ،
ماتيه ٢٦٧ ، ٤١٧	٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ،
Martov	٣٠١ ، ٣١٨ ، ٣٣٠ ، ٣٣٢ ،
مارتوف ٣٢٨	٣٥٣ ، ٣٥٧ ، ٣٦١ ، ٣٦٤ ،
Maurras, Ch.	٣٦٥ ، ٣٧٤ ، ٣٧٩ ، ٣٩٠ ،
موراس ٣٣٠	٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ،
Malinowski, B.	٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٦٤ ، ٤٧٩ ،
مالينواسكي ١٤٦ ، ٢٥٠ ، ٤٣٩ ،	٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٦ ، ٤٩٠ ،
٦٠٢ ، ٦٣٦	٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ،
Machievelli, N.	٥٤١ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٦٩ ،
ماكيافلي ٣٨٤ ، ٧٠٤	٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٥٣ ، ٦٦٠ ،
Mann, T.	٦٦٥ ، ٦٧٣ ، ٦٧٩ ، ٦٩٣ ،
مان ٤٤٣ ، ٦٢٦	٧٤٦ ، ٧٤٧ ، ٧٧١ ، ٧٧٢ ،
Madison, J.	٧٨٦ ، ٨١١ ، ٨١٣ ، ٨١٥ ،
ماديسون ٦١٤	٨١٦ ، ٨٢٥ ،
Macdougall, W.	Mably
ماكدوجل ٥٢ ، ١١٦	مايلي ٨٧ ، ٦٩٢ ، ٨٠٣ ، ٧٣٧
Marcion	Marat, J.P.
مارسيون ٧٤٨ ، ٨٢٣	مارا ٩١ ، ٣٦٣ ، ٣٦٩ ، ٣٨٣ ،
Maine, Sir H.	٦٦٥ ، ٦٨٠ ، ٧٠١ ،
ماين ٨٧٣ ، ٥٢٦	Manheim, K.
Mactaggart	مانهايم ٣٦ ، ١٨٦ ، ٢٤٨ ، ٤٨١ ،
ماكتجارت ٧٥٦	٥٠٢
Mornet	Marcel, G.
مورنه ٧٢٧ ، ٧٣٢	مارسال ١١٧ ، ٢٠٠ ، ٢٣٩ ، ٤٨٢ ، ٦٨٨ ،
Marshall, S.	٦٩٠ ، ٧١٣ ، ٧٢٩ ،
مارشال ٧٣٠	
Manuel, F.	
مانويل ٥٩١	

Mills, C.W.	میلز ۱۳۹ ، ۲۷۶
Milton, J.	میلٹون ۲۷۸
Miller	میلر ۶۰۰
Mosca, G.	موسکا ۱۹ ، ۳۷ ، ۳۸ ، ۱۹۱
	۱۹۵ ، ۳۹۱ ، ۶۶۸
Morgan, L.H.	مورجن ۵۶ ، ۸۵ ، ۲۶۹ ، ۵۴۱
	۵۴۳
Monnerot, J.	مونارو ۷۲ ، ۱۸۲ ، ۳۰۵
Montesquieu Ch. Baron De	مونٹسکیو ۸۲ ، ۸۷ ، ۹۱ ، ۱۰۴
	۲۶۶ ، ۳۱۸ ، ۳۳۵
	۳۸۲ ، ۴۶۹ ، ۴۷۲
	۴۷۴ ، ۴۱۴ ، ۴۳۹
	۸۱۷ ، ۸۲۵ ، ۵۴۱
Morley	مورلی ۸۹ ، ۷۲۷ ، ۸۰۳
Montagu, A.	مونٹاجو ۱۲۱
Montherlant, H. De	مونٹرلان ۲۲۳ ، ۲۲۸
More, T.	مور ۲۸۷ ، ۳۰۹ ، ۵۶۱ ، ۵۷۳
Montaigne, M.	مونٹانیہ ۲۹۰ ، ۵۰۳ ، ۵۸۵
Molnar, T.	مولنار ۲۴۲
Mowrer, H.	ماوریر ۳۲۶
Mackintosh, Sir J.	ماکینٹوش ۵۲۵
Mcgroven, W.	ماجروفن ۵۵۶
Merleau-Ponty	مارلو پونٹی ۲۳۹ ، ۳۹۶ ، ۶۹۱
Mercuse, H.	مارکوس ۱۰۶ ، ۸۱۳
Meyerson, E.	مایرسون ۴۶۰
Mead, M.	مید ۴۳۶
Mendelssohn	مندلسون ۶۲۶
Melanchthon, P.	میلانشتون ۶۹۴
Merett	میریت ۷۵۸
Meerlo	میرلو ۵۷۱
Mitrany, D.	میترا نی ۶۶
Mill, J.	میل ۸۹ ، ۹۰ ، ۲۳۸ ، ۵۲۵
	۵۸۵
Mirabeau, J.B.	میرابو ۹۱
Milosz, C.	میلش ۲۱۲ ، ۶۱۷
Michelet, J.	میشالہ ۲۶۷ ، ۷۲۷ ، ۵۹۰ ، ۶۰۵
	۷۰۷
Michels, R.	میشلز ۱۳۸ ، ۲۹۰ ، ۳۶۳ ، ۷۹۴
	۸۰۷

Nechaev, S.
تشافيف ٣٨٧ ، ٣٩٠ ، ٧٠٦ ، ٧٠٩
Neurath, Baron von
نيورات ١٣٦
Nero, Emperor
نيرو ٦٨٥
Needham
نيدهام ٦٠٢ ، ٧١٦
Nietzsche, F.
نيتشه ٥٢ ، ١٥٣ ، ٢٠٠ ، ٢٠٥
٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١٥ ، ٢١٦
٢٦٧ ، ٣٠٩ ، ٣١٩ ، ٣٢٥
٣٧٥ ، ٤٠٣ ، ٤٣٦ ، ٤٦٤
٤٩٦ ، ٥٠٢ ، ٥١٧ ، ٥٢٢
٥٦٩ ، ٦٠٣ ، ٦٧٤ ، ٧٢٩
٧٧٨ ، ٨١٥ ، ٨٢٤
Niebuhr, R.
نيبهور ٤٣ ، ٧٨ ، ٢٤٨ ، ٥٠٣
٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥٣٨ ، ٦١٦
٦٦٦ ، ٧٥٦ ، ٨٠٧
Northrop, F.
نورثروب ٨٥ ، ١٢٠ ، ١٢٩ ، ١٥١
١٦٦ ، ٢٣٣ ، ٤٤٠ ، ٤٣٦
Normad, M.
نوماد ٢٢٤ ، ٣٧٥
Novalis
نوفاليس ٧٨٣
Opler
أوبلر ١٦٦
Orwell, G.
أورويل ٢٢١ ، ٢٤٦ ، ٣١١ ، ٥٩٢

Molina
مولينا ٣٣٦
Mounier, E.
مونيه ٣٧٥
Momoro
مومورو ٤٧٣
Morris, W.
موريس ٨٠٧
Moleschott
مولشوت ٧٥٩
Mumford, L.
مامفورد ٥١ ، ١٧٧
Muchielli, R.
موشيلي ١٤ ، ٢٨٤ ، ٣١١ ، ٥٨٨
٨١٧
Mussolini
موسوليني ٧٥ ، ٨٢ ، ٢٥٢ ، ٥٥٦
٧١٠ ، ٧٤٥ ، ٧٩٦
Murdock, G.
موردوك ١٤٦
Muntzer, T.
مونترز ٣٦٣ ، ٥٦٦
Muller, H.
مولتر ٦٢١
Myrdall, G.
ميردال ١٣٠
Newmann, F.
نيومن ٧٢
Newmann, S.
نيومن ٧٤ ، ٣٨٨
Newton, I.
نيوتن ٩٠ ، ٣٣١ ، ٤٧٦ ، ٥٤٢
٥٤٣ ، ٧٧٩ ، ٧٨١ ، ٧٨٣
Necker
نيكر ٣٨١

Peloutier, F. ٣٨٤ باوتييه
Peguy, Ch. ٤٥٩ بيجي
Pinter, H. ٢٢٤ بينتر
Pirandello, L. ٢٢٨ بيراندلو
Pirenne, H. ١٤٢ بيران
Plekhanov, G. ٣٩٠ ، ٣٢٤ ، ١٠٦ ، ٩٩ بلاكنيوف
Polman, J. ٥٩ پولمان
Poincaré, H. ٤٦٠ پوانكاره
Polain ٨٧ پولان
Poltzer ٢٩٩ ، ٩١ پولتزر
Poe, E. ٢٧٤ پو
Pope, A. ٣٢٠ پوپ
Plato ١٦٨ ، ١٥٦ ، ٥٩ ، ٤٢ افلاطون
٢٩٨ ، ٢٩٣ ، ٢١٧ ، ٢٠٩
٣٥٨ ، ٣٣٤ ، ٣١٣ ، ٣٠٩
٥٠٧ ، ٤٥٩ ، ٤٥١ ، ٣٦٧
٥٦٤ ، ٥٥٦ ، ٥٣٥ ، ٥٢٢
٦٦٠ ، ٦٠٩ ، ٥٧٥ ، ٥٦٩
٨١٧ ، ٦٨٩ ، ٦٨٣ ، ٦٦٣
Plotinus ٣٣٤ افلاطين

Origen ٥٤٥ اوريجين
Ortega, Y. Gasset ٢٤٤ ، ١٧٥ ، ١٧٢ ، ٢٣ اي جاسا
٣٧٥ ، ٣٧٤ ، ٣٥٣ ، ٣١١
٨٠٧ ، ٣٧٧
Owen, R. ٢٩٥ ، ٢٩٤ ، ٢٨٧ ، ٢٠٢ اوين
٣٥٨ ، ٣١٠
Pareto, W. ١١٤ ، ٨٢ ، ٥٢ ، ٣٨ ، ٣٧ پاريتو
٧٥٣ ، ٥٠٢ ، ٣٧٤ ، ١٩٥
٨٠٧
Parmenides ٤٦٥ برمينيدس
Pascal, B. ٢٢٤ ، ٢١٦ ، ١٩١ ، ٩٢ باسكال
٦٥٣ ، ٤٩٨ ، ٢٤٨ ، ٢٤١
٧٨٣ ، ٧٦١ ، ٦٩٣
Parson ١٤٥ پارسون
Paul, (St.) ٣٦٣ ، ٣٥٣ ، ٣٤٨ ، ٢٢٤ پولس
٦٦٠ ، ٥٧٩ ، ٥٧٩ ، ٤٩٢
Paine, T. ٢٦٧ ، ٢٦٢ ، ١٠١ ، ٩١ باين
٥٩٣ ، ٥٢٥ ، ٤٧٠ ، ٣٤٥
٦٨٢ ، ٦١٥
Peter, The Great ٣٨٧ بطرس الكبير
Peter, (St.) ٤٩٢ بطرس

Ricardo, D.
ریکاردو ۸۲ ، ۳۰۳ ، ۳۰۵ ، ۳۰۶

Rickert
ریکارت ۵۰۲

Rimbaud, A.
رامبو ۲۲۰

Riesmaun, D.
ریسمن ۲۴۶ ، ۳۱۱

Rousseau, J.
روسو ۲۷ ، ۴۲ ، ۸۸ ، ۸۹ ، ۹۱
۱۰۱ ، ۱۰۲ ، ۱۰۴ ، ۱۰۵ ، ۱۹۲
۱۹۳ ، ۲۳۶ ، ۲۶۵ ، ۲۶۶
۲۷۸ ، ۲۷۹ ، ۲۸۷ ، ۳۳۰
۳۳۲ ، ۳۶۱ ، ۳۶۳ ، ۳۷۴
۳۸۲ ، ۳۸۸ ، ۳۹۸ ، ۳۹۹
۴۲۰ ، ۴۲۳ ، ۴۷۲ ، ۴۷۳
۴۷۴ ، ۴۷۷ ، ۴۹۹ ، ۵۶۹
۵۷۵ ، ۶۰۵ ، ۶۰۸ ، ۶۰۹
۶۱۹ ، ۶۶۰ ، ۶۶۵ ، ۶۹۳
۷۲۵ ، ۷۳۷ ، ۷۸۶ ، ۷۹۶
۸۰۳ ، ۸۰۹

Rosenberg, A.
روزنبرگ ۸۲ ، ۹۱ ، ۱۰۰ ، ۱۳۰
۳۳۶ ، ۶۲۵ ، ۷۴۲ ، ۷۴۳ ، ۷۹۳

Robespierre
روبسییر ۹۱ ، ۱۰۲ ، ۱۹۳ ، ۲۲۶
۳۶۳ ، ۳۶۹ ، ۳۸۳ ، ۳۸۴
۶۱۲ ، ۶۱۶ ، ۶۱۹ ، ۶۵۰
۶۶۵ ، ۶۷۴ ، ۶۸۰ ، ۶۸۳
۶۸۸ ، ۶۹۲ ، ۷۳۹ ، ۷۶۲
۷۹۵ ، ۷۹۶ ، ۷۷۰ ، ۸۰۳

Polles, H.
پولس ۸۰۷

Proudhon, P.-J.
پرودون ۱۳۱ ، ۱۵۳ ، ۲۰۲ ، ۲۰۶
۳۷۵ ، ۳۹۰ ، ۲۹۰ ، ۲۹۱
۲۹۷ ، ۶۸۶ ، ۵۲۷ ، ۵۴۳
۷۰۷ ، ۷۳۰ ، ۷۳۹ ، ۷۸۵

Protagoras
پروتوجورس ۴۴۶ ، ۵۷۵

Pythagoras
پیتاجورس ۹۰۹

Quesnay
کینای ۹۰

Raynal
راینال ۸۷

Rauschnig, H.
روشنینگ ۹۱ ، ۳۵۶ ، ۶۷۱

Racine, J.-B.
راسین ۲۲۴ ، ۶۰۹

Radowitz
رادوفیتز ۳۰۶

Rabelais, F.
رابیله ۴۱۶

Raspail
راسپای ۷۷۰

Reichenbach, H.
رایشنبخ ۱۲ ، ۴۹۶

Renan, E.
رنان ۷۸ ، ۵۷۵ ، ۶۹۳ ، ۷۷۲ ، ۸۰۵

Pearson, K.
پیرسن ۹۱

Redfield, R.
ردفیلد ۱۴۷ ، ۳۲۵

Remark. E.
رمارک ۶۲۷

Salacrou, A. سالکرو ۲۲۳

Sabine, G. سابين ۲۳۴

Sand, G. صاند ۷۹۳ ، ۷۳۰ ، ۶۰۵ ، ۲۳۸

Savanarola, J. سافنولا ۲۷۱

Savigny, F. سافيني ۳۳۵

Santayana, G. سانتيانا ۷۳۵ ، ۷۳۴ ، ۳۳۵

Sabatier, A. سبتيه ۷۶۴

Schopenhauer, A. شوبنهور ۲۱۰ ، ۲۰۵ ، ۲۰۰ ، ۸۵ ، ۴۹۱ ، ۳۳۴ ، ۳۲۵ ، ۲۲۵ ، ۷۵۳ ، ۵۴۴ ، ۵۲۲ ، ۵۰۲ ، ۸۲۷ ، ۸۲۴ ، ۸۲۱

Schumpeter, J. شامپيتر ۴۴۳ ، ۴۴۲ ، ۳۶۱ ، ۱۲۹ ، ۸۰۷ ، ۷۷۳ ، ۶۸۲

Shelly شيلي ۹۷۵ ، ۷۸۶ ، ۵۹۳ ، ۵۳۰ ، ۲۷۴ ، ۲۰۴ ، ۱۵۲ ، ۷۸۳ ، ۷۸۲ ، ۷۲۷

Schlegel, F. شليجل ۳۰۶ ، ۲۶۷ ، ۲۳۸ ، ۵۴۴ ، ۴۸۲

Schleirmacher, F. شلايرماخر ۷۵۷ ، ۳۳۸ ، ۲۲۰

Sée س ۱۴۵

Rocco, A. روکو ۲۷۰

Robin روبين ۱۳۰

Royce, J. رايس ۸۱۶

Röheim, G. روهايم ۸۰۷

Roland, Mme. رولاند ۸۰۳

Röhm روم ۶۴۷

Robert, S. روبرت ۶۸۴

Ruggiero روچيارو ۱۴۵

Ruskin, J. راسکين ۱۵۳

Russell, B. راسل ۵۷۳ ، ۵۴۲ ، ۱۲۲ ، ۱۲۱ ، ۵۲ ، ۶۶۴ ، ۶۱۸ ، ۵۸۳ ، ۵۸۲ ، ۷۷۶ ، ۷۵۸ ، ۷۱۳ ، ۶۶۹ ، ۸۰۷ ، ۸۰۵

Sartre, J.P. سارتر ۱۱۸ ، ۱۱۷ ، ۱۱۱ ، ۲۳ ، ۲۲۳ ، ۲۲۰ ، ۲۱۶ ، ۱۵۷ ، ۲۴۹ ، ۲۳۹ ، ۲۲۸ ، ۲۲۴ ، ۴۶۰ ، ۴۲۳ ، ۴۰۳ ، ۳۷۷ ، ۸۲۳ ، ۸۲۱ ، ۷۷۸ ، ۷۶۲ ، ۸۲۵

Sauvy, A. سوفي ۱۷۸ ، ۵۷

Sandberg, C. ساندبرغ ۵۰۹

‘۵۲۵ ‘۵۲۰ ‘۵۱۸ ‘۳۲۲

۷۷۱

Sorokin. P.

‘۸۵ ‘۷۴ ‘۴۴ ‘۱۴ سورکین

‘۴۳۶ ‘۲۰۵ ‘۱۶۷ ‘۱۶۶

۶۶۷ ‘۴۴۰

Sombart, W.

‘۱۵۲ ‘۱۴۵ ‘۷۷ ‘۴۳ سومبارت

۸۱۷ ‘۴۳۳

Sorel, G.

‘۱۳۹ ‘۱۱۴ ‘۸۲ ‘۳۷ سوریل

‘۲۰۴ ‘۲۰۰ ‘۱۹۵ ‘۱۵۰

‘۳۳۵ ‘۳۱۴ ‘۳۱۰ ‘۲۵۶

‘۳۹۵ ‘۳۹۰ ‘۳۸۷ ‘۳۸۳

‘۴۶۸ ‘۴۶۲ ‘۴۴۲ ‘۳۹۶

‘۵۸۴ ‘۵۳۲ ‘۵۲۸ ‘۵۰۲

‘۷۰۷ ‘۶۸۷

Solon

۲۶۶ صولون

Socrates

‘۵۰۵ ‘۳۵۹ ‘۳۵۸ ‘۳۳۵ سقراط

Socinus

۳۶۴ سوسینوس

Sophocles

۸۰۹ سوفوکلئس

Spencer, H.

‘۲۰۵ ‘۱۷۱ ‘۸۵ ‘۵۶ سپنسر

۵۴۳ ‘۳۵۲

Spartacus

۷۶ سبارتاکوس

Spaar, E.

۵۶۷ سباو

Seidenberg, R.

۳۱۱ ‘۲۴۶ ‘۲۲۱ سایدنبرگ

Shafer, B.

۱۰۱ شافر

Shaftesbury. A.

۵۸۴ شافتسبري

Shlick M.

۴۶۶ ‘۴۳۶ ‘۲۱۰ شلیک

Sheinthal

۱۶۶ شاینثال

Shaw, B.

۷۷۷ ‘۶۴۶ شو

Shank-Hsen-Schung

۷۰۹ شانگ هسین شونج

Shih-Huang-Te

۵۷۵ شیه هوانج تي

Sismondi, (Simonde de)

۳۷۵ ‘۳۰۵ سیموندي

Sièyès, Abbé

۶۰۹ ‘۱۹۶ سیس

Simpson

۸۵۱ سیمپسون

Silone

۷۸۶ ‘۶۶۵ ‘۶۶۲ سیلون

Simmel, G.

۹۵۶ سیمیل

Sighele

۳۷۴ سیجهله

Skinner

Stendhal	ستاندال ۲۳ ، ۶۰۱	Spengler, O.	اشبنجلر ۸۵ ، ۱۶۶ ، ۲۰۵ ، ۳۷۱
Strauss, D.	ستراوس ۵۷۵ ، ۸۲۵		۳۷۲ ، ۴۳۶ ، ۴۴۰
Stephen, L.	ستیفن ۶۶۷ ، ۶۷۵ ، ۶۷۶	Spinoza, B.	سپینوزا ۴۵۱ ، ۴۹۲ ، ۴۹۸ ، ۶۰۵
Stubbes	ستوبز ۶۹۴		۷۷۸ ، ۸۲۲
Stace, W.	ستاس ۲۰	St-Simon, Henri de	سان سیمون ۳۴ ، ۱۶۶ ، ۲۰۲
St.-Beuve	سان یوف ۲۳۸		۲۴۴ ، ۲۹۶ ، ۲۹۵
Stahle	شتاهل ۳۰۶ ، ۳۳۵ ، ۳۵۶		۳۱۰ ، ۳۵۸ ، ۳۷۵
Strindberg, A.	ستریندبرغ ۲۲۸		۴۰۰ ، ۴۹۹ ، ۵۴۳
Sumner, W.	سومر ۱۹۵		۵۶۵ ، ۶۴۴ ، ۶۸۴
Swift, J.	سویفت ۴۶۹		۷۶۹ ، ۷۸۴ ، ۷۸۵
Schweitzer, A.	شفایترز ۸۵ ، ۴۳۶ ، ۴۴۰		۷۹۴
Tawny, R.	تونی ۱۴۲ ، ۴۰۰ ، ۵۱۴ ، ۵۱۹	St.-Just	سان جوست ۹۱ ، ۱۰۲ ، ۱۰۴
Taine, H.	تاین ۴۶۹ ، ۵۸۵		۲۷۶ ، ۳۶۹ ، ۳۷۰
Taylor, E.B.	تیلور ۷۶۲ ، ۸۳۷		۳۸۳ ، ۶۰۵ ، ۶۰۶
Tarde, G.	تارد ۵۰۲		۶۰۸ ، ۶۳۴ ، ۶۳۸
Talleyrand, Ch.	تالیران ۷۶۹		۶۴۷ ، ۶۵۰ ، ۶۶۵
Tertullian	تارتولیان ۲۰۴ ، ۶۴۵ ، ۶۹۳		۶۸۰ ، ۶۸۴ ، ۶۹۲
		Stalin, J.	۷۲۰ ، ۸۰۳
			ستالین ۹۱ ، ۹۹ ، ۱۹۲ ، ۲۹۷
			۳۶۵ ، ۳۷۵ ، ۴۴۲ ، ۵۵۶
			۶۲۱ ، ۶۲۲ ، ۶۲۳ ، ۶۲۴
			۶۴۶ ، ۶۶۱ ، ۶۶۵ ، ۶۹۶
			۷۰۷ ، ۷۱۰ ، ۸۰۲ ، ۸۱۳
		Stein	شتاین ۶۷۵ ، ۶۷۶

Tyssen	تایسن ۷۱	Thoules	سولاس ۹۵
Uclid	اقلیدس ۴۷۲	Thorez, M.	توریز ۳۶۵
Valery, P.	فالیری ۱۳	Theodosius	نیودوسیوس ۳۴۸
Wagner, W.	فاجنر ۸۲	Thompson, J.	تومپسون ۸۲۳
Wash, J.	واش ۵۹ ، ۷۶۲	Tiberius	تباریوس ۲۳
Walloon	والون ۲۹۹	Tillich, P.	تیلیک ۴۳ ، ۱۲۹ ، ۴۵۹ ، ۵۳۹
Vachet	فاش ۲۴۱		۸۰۷ ، ۷۵۵ ، ۶۸۳ ، ۵۶۶
Valpinger, H.	فاهینجر ۴۴۴ ، ۴۴۶ ، ۴۶۶	Töennes, F.	تونیس ۲۴۶
Varlet	فارله ۱۷۳	Toland, J.	تولند ۳۵۲
Valliot, L.	فالیه ۶۴۵	Toynbee, A.	توینی ۸۵ ، ۱۴۰ ، ۲۴۸ ، ۴۳۶
Voltaire	فولتیر ۸۴ ، ۸۶ ، ۸۷ ، ۸۹ ، ۹۳۰		۴۴۰ ، ۶۷۰ ، ۶۹۵ ، ۷۷۲
	۱۹۲ ، ۲۶۵ ، ۳۱۸ ، ۳۶۱	Troletsch, E.	ترولتش ۱۴۵ ، ۲۲۰ ، ۵۹۸
	۳۷۴ ، ۳۸۸ ، ۴۶۹ ، ۴۷۲		۶۶۹ ، ۷۸۲
	۵۲۴ ، ۵۴۱ ، ۵۴۳ ، ۵۷۵	Trotsky, L.	تروتسکی ۲۹۷ ، ۴۰۶ ، ۶۱۹ ، ۶۲۴
	۶۴۱ ، ۶۸۵ ، ۶۸۶ ، ۷۳۷		۷۱۰ ، ۷۱۸ ، ۷۶۴ ، ۷۷۱
	۷۹۶ ، ۸۱۷		۷۹۰
Wallace, G.	وایتز ۸۷۳	Trevor-Roper, H.	ترفور روبر ۷۴۴
Weber, M.	فایر ۵۲ ، ۸۵ ، ۱۱۶ ، ۱۴۳ ، ۱۴۴	Turgot	تورجو ۹۸ ، ۵۲۳ ، ۵۴۱ ، ۶۷۵
	۱۴۵ ، ۱۶۶ ، ۲۱۵ ، ۴۴۰ ، ۵۰۲	Tzu-su	۸۲۵
		Tyndall	توندال ۱۲۵

Vico, G.B.
 فيكو ١١٣ ، ١٣٣ ، ١٦٦ ، ٣٤٥
 ٦٦٧ ، ٥٤١ ، ٤٤٠ ، ٤٣٩
 Vigny, A.
 فيني ٢٨٦
 Vishinsky
 فيشنيكي ٥٥١
 Whittgenstein, L.
 ويتجنشتين ٧٦٢
 Wright
 رايت ٢٣٩
 Von Baer, J.
 فون بادار ٣٠٦
 Wolfe, Q.
 وولف ٨١٩ ، ٥٦٦ ، ٥٥١
 Wordsworth, W.
 وردسورث ٦١٢
 Von Mises, L.
 فون مايزس ٧٤
 Zeno
 زينو ٨٢١
 Zamiatan, E.
 زميان ٢٤٦ ، ٢٢١
 Ziska
 زيسكا ٣٩٢
 Zola, E.
 زولا ٦٢٢
 Zwiiggli
 زوينجلي ٣٦٤

٦٥٤ ، ٦٠٢ ، ٥٩٩ ، ٥٩٨
 ٧٩٨ ، ٧٥٠
 Webster, D.
 ويستر ٥١
 Wells, H.G.
 ولز ٨٦ ، ٣٦١ ، ٦٢٧
 Weaver, R.
 ويفر ٦٦٧
 Venable, V.
 فينابل ٥٢٧
 Whitehead, A.
 هوايتهد ٧٣ ، ١٣٣ ، ١٧٣ ، ٢١٧
 ٣٢٥ ، ٤٣٦ ، ٥٩٩ ، ٥٠١
 ٧٥٠ ، ٧٥٣ ، ٧٦٢ ، ٧٨٣
 ٨٢٢
 White, L.
 هوايت ١٤٧ ، ٥٩٤
 Whltmann, W.
 هويتمن ٦١٥
 White
 هوايت ٩٤٦
 Wilson, C.
 ويلسن ١٤ ، ٧٣ ، ٥٦٦ ، ٧٦١
 ٨٥٧ ، ٧٦٢
 Viereck, P.
 فيارك ٧٣ ، ٧٨ ، ١٣٠ ، ٧١٦

٧	صورة الايديولوجية الانتقالية العامة
٣٣	الايديولوجية الانتقالية : تحديد عام
٨١	الايديولوجية الانتقالية بين الفلسفة الاجتماعية واللاهوت
١٠٩	الايديولوجية الانتقالية بين المادية والمثالية
	الايديولوجية الانتقالية في أبعادها الاساسية
١٦١	الايديولوجية الانتقالية أمام التاريخ
١٨٩	الايديولوجية الانتقالية كمنطلق
٢٠٧	الايديولوجية الانتقالية أمام الوضع الانساني
٢٢٩	ظهور الايديولوجية الانتقالية
	الايديولوجية الانتقالية في التعبير عن أبعادها الأساسية
٢٦١	ثنائية التجاوز الانتقالي في الايديولوجية الانتقالية
٢٨٣	صورة المجتمع الانتقالي في الايديولوجية الانتقالية
٣١٥	صورة النظام الطبيعي في الايديولوجية الانتقالية
٣٤٣	دور الشعارات والرموز في الايديولوجية الانتقالية
٣٨٧	صورة الحرية في الايديولوجية الانتقالية
	المضمون الميتافيزيقي في الايديولوجية الانتقالية
٤٢٩	الايديولوجية الانتقالية : تحديد ميتافيزيقي
٤٥١	ميتافيزيقية التمرد ضد الميتافيزيقي في الايديولوجية الانتقالية
٥٠٧	فرضيات الايديولوجية الانتقالية
	المضمون الكلي في الايديولوجية الانتقالية
٥٤٩	صورة المضمون الكلي في الايديولوجية الانتقالية
٥٧٧	الايديولوجية الانتقالية في امتدادها الكلي
٦٣١	أسباب الامتداد الكلي في الايديولوجية الانتقالية
٦٧٧	العنف الانتقالي في الايديولوجية الانتقالية
	المضمون الديني في الايديولوجية الانتقالية
٧٢٣	الايديولوجية الانتقالية في قاعدتها العلمانية
٧٤٩	صورة المضمون الديني في الايديولوجية الانتقالية
٧٨٩	الايديولوجية الانتقالية بين الغيبية والعلمانية
٨٠٩	الاخلاقية الانتقالية بين غيبية وعلمانية الايديولوجية الانتقالية
٨٢٩	خاتمة : حدود الانقلاب العربي
٨٤١	فهرست الاعلام
١٠٢٧	تصويب

